CICERÓN

SOBRE LA ADIVINACIÓN

•

SOBRE EL DESTINO

•

TIMEO

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ÁNGEL ESCOBAR



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 271



Asesores para la sección latina: José Javier Iso y José Luis Moralejo.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Antonio Moreno Hernández.

Depósito Legal: M. 46969-1999.

ISBN 84-249-2249-2.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1999.

NOTA INTRODUCTORIA

Como ya indicábamos en la introducción general a estos tratados, contenida en el volumen dedicado al *De natura deorum* («Sobre la naturaleza de los dioses»), Cicerón concibió sus escritos *De natura deorum, De divinatione* y *De fato* como una especie de trilogía (cf. *Div.* II 3, así como *Nat.* III 19; *Div.* I 8; *Fat.* I)[1]. Los temas que aparecen en ellos se consideraban íntimamente ligados entre sí: la existencia de la adivinación dependía, en última instancia, de que pudiera demostrarse la existencia de una divinidad de carácter providente (que era la que sancionaba, en principio, la práctica de tal adivinación; cf. *Div.* I 9-10), mientras que el concepto de destino dependía asimismo en gran medida —sobre todo en el pensamiento estoico— de aquel que se tuviera de divinidad, al tiempo que sustentaba, desde un punto de vista teórico, la creencia en la adivinación *(Div.* II 19). Es natural, por tanto, que abunden las referencias cruzadas entre estas obras, las cuales, pese a la gran diferencia de concepción literaria que se observa entre ellas, habrían de leerse, en realidad, como un todo unitario.

---

[1] La traducción ciceroniana del *Timeo* de Platón (27d-47b) puede considerarse, propiamente, como un ejercicio de carácter propedéutico para la elaboración de dichos tratados.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía que puede consultarse para la lectura de estos tratados es, prácticamente, la misma que recomendábamos en el volumen 269 de la B. C. G. *(Sobre la naturaleza de los dioses)* [1].

---

[1] Los datos más importantes referentes a la vida y la obra de Cicerón (106-43 a. C.) pueden consultarse en la «Introducción general» de M. Rodríguez-Pantoja en J. M.ª REQUEJO, *M. Tulio Cicerón. Discursos, I: Verrinas (Discurso contra Q. Cecilio, Primera sesión, Segunda sesión* [*Discursos I y II*]), Madrid, B. C. G. 139, 1990, págs. 7-156, esp. 111-119; sobre la producción filosófica ciceroniana, cf. A. MICHEL, «Cicéron et les grands courants de la philosophie antique: problèmes généraux (1960-1970)», *Lustrum* 16 (1971-1972), 81-103; V.-J. HERRERO, *M. Tulio Cicerón. Del supremo bien y del supremo mal,* Madrid, B. C. G. 101, 1987, págs. 7-43; J. G. F. POWELL, «Cicero's philosophical works and their background», en J. G. F. POWELL (ed.), *Cicero the philosopher. Twelve papers,* Oxford, 1995, págs. 1-35, y, con información de carácter más detallado, M. SCHANZ - C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, I: Die römische Literatur in der Zeit der Republik,* 4.ª ed., Múnich, 1966 [1927^{4}], págs. 489-530; R. PHILIPPSON, «Die philosophischen Schriften», en *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* VII A1 [1939], *s. v.* «Tullius», cols. 1104-1192, G. GAWLICK, W. GÖRLER, «Cicero», en H. FLASHAR (ed.), *Die Philosophie der Antike, IV: Die hellenistische Philosophie,* II, Basilea, 1994, págs. 991-1168; M. DUCOS *(et al.),* «Cicero», en R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques, II: Babélyca d'Argos à Dyscolius,* París, 1994, C 123, págs. 365-395.

La de carácter más particular se cita en la breve introducción que precede a cada tratado y en las correspondientes notas a pie de página; al final de algunas entradas se indica, entre corchetes, la abreviatura mediante la que hemos aludido a ellas.

Ediciones y comentarios (selección)

H. VON ARNIM, M. ADLER, *Stoicorum veterum fragmenta,* I-IV, Stuttgart, 1978-1979 [1903-1924] [*SVF*].

W. AX, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 45: De natura deorum; post O. Plasberg edidit...; editio stereotypa editionis secundae (MCMXXXIII)*, Stuttgart, 1980 [1933].

J. BLÄNSDORF, *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium post W. Morel novis curis adhibitis edidit Carolus Buechner. Editionem tertiam auctam curavit...*, Stuttgart - Leipzig, 1995 [Bl.]

B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum,* I (*Die Fragmente*) - II (*Kommentar*), Maguncia - Wiesbaden, 1976.

E. COURTNEY, *The fragmentary Latin poets edited with commentary by...*, Oxford, 1993.

J. DANGEL, *Accius. Œuvres (fragments)*, París, 1995 [D].

H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, 6.ª ed., Dublín - Zúrich, 1972-1973 [1951-1952^6] [DK].

L. EDELSTEIN, I. G. KIDD, *Posidonius, I: the fragments*, 2.ª ed., Cambridge, 1989 [1972] (con comentario de I. G. KIDD, *Posidonius, II: the commentary*, I-II, Cambridge, 1988).

W. GERLACH, K. BAYER, *M. Tullius Cicero. Vom Wesen der Götter*, Múnich - Zúrich, 3.ª ed., 1990 [1978].

O. GIGON, *Aristotelis opera, III: Librorum deperditorum fragmenta collegit...*, Berlín - Nueva York, 1987.

R. GIOMINI, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46: De divinatione, De fato, Timaeus*; *edidit...*, Leipzig, 1975.

H. D. JOCELYN, *The tragedies of Ennius. The fragments edited with an introduction and commentary by...*, Cambridge, 1969 [1967] [J].

A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis de divinatione libri duo*, Darmstadt, 1963 [= *University of Illinois Studies in Language and Literature* 6, 1920, págs. 161-500, y 8, 1923, págs. 153-474] [*Div.*], *M. Tulli Ciceronis de natura deorum*, I-II, Cambridge (Mass.), 1955-1958 [*Nat.*]

F. PINI, *Marco Tullio Cicerone. Il Timeo,* Florencia, 1968.

O. RIBBECK, *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta, I: Tragicorum Romanorum fragmenta,* 2.ª ed., Hildesheim, 1962 [Leipzig, 1871] [*TRF*].

W. D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta recognovit brevique adnotatione instruxit...,* Oxford, 1979 [1955].

CHR. SCHÄUBLIN, *M. Tullius Cicero. Über die Wahrsagung,* Múnich - Zúrich, 1991.

R. W. SHARPLES, *Cicero: On fate, and Boethius: The consolation of philosophy IV 5-7, V*, Warminster, 1991.

O. SKUTSCH, *The* Annals *of Q. Ennius, edited with introduction and commentary by...,* reimpr. correg., Oxford, 1998 [1985] [Sk.]

J. SOUBIRAN, *Cicéron. Aratea. Fragments poétiques,* París, 1972 [Soub.]

S. TIMPANARO, *Marco Tullio Cicerone. Della divinazione,* Milán, 1988.

A. TRAGLIA, *Marco Tullio Cicerone. I frammenti poetici*, 3ª ed., Florencia, 1971 [1962[1]].

E. H. WARMINGTON, *Remains of old Latin, I: Ennius and Caecilius,* Cambridge (Mass.) - Londres, 1967 [1956, 1935], *Remains..., II: Livius Andronicus, Naevius, Pacuvius and Accius,* Cambridge (Mass.) - Londres, 1957 [1936] [W].

Bibliografía general (selección)

P. BOYANCÉ, *Études sur l'humanisme cicéronien,* Bruselas, 1970 [*Études*].

K. BRINGMANN, *Untersuchungen zum späten Cicero,* Gotinga, 1971.

G. CAMBIANO, «I testi filosofici», en G. CAVALLO - P. FEDELI - A. GIARDINA (dirs.), *Lo spazio letterario di Roma antica, I: La produzione del testo,* Roma, 1989, págs. 241-276.

M. L. COLISH, *The Stoic tradition from antiquity to the early middle ages, I: Stoicism in classical Latin literature,* 2.ª ed., Leiden - Nueva York - Copenhague - Colonia, 1990 [1985].

A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots,* 4.ª ed., correg. y aum. por J. ANDRÉ, París, 1985 [1959^4, 1932^1].

W. W. FORTENBAUGH, P. STEINMETZ (eds.), *Cicero's knowledge of the Peripatos,* New Brunswick - Londres, 1989.

O. GIGON, «Cicero und die griechische Philosophie», *ANRW* I 4 (1973), 226-261.

R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques, I: Abam-(m)on à Axiothéa,* pref. P. HADOT, París, 1989, *Dictionnaire..., II: Babélyca d'Argos à Dyscolius,* París, 1994.

M. GRIFFIN, J. BARNES (eds.), Philosophia togata. *Essays on philosophy and Roman society,* Oxford, 1989, Philosophia togata, *II: Plato and Aristotle at Rome,* Oxford, 1997.

P. GRIMAL *(et al.), La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990),* Roma, 1992.

F. GUILLAUMONT, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination,* Bruselas, 1984.

S. HORNBLOWER, A. SPAWFORTH (eds.), *The Oxford Classical Dictionary,* 3.ª ed., Oxford - Nueva York, 1996 [1970^2, 1949].

N. LAMBARDI, *Il* Timaeus *ciceroniano. Arte e tecnica del* vertere, Florencia, 1982.

K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte,* 2.ª ed., Múnich, 1967 [1960].

Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain,* Bruselas, 1997.

H. MERGUET, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's mit Angabe sämtlicher Stellen,* I-III, Hildesheim - Nueva York, 1971 [Jena, 1887-1894].

A. MICHEL, «Cicéron et la langue philosophique: problèmes d'éthique et d'esthétique», en P. GRIMAL *(et al.),* págs. 77-89 [«Cicéron et la langue philosophique»], «Rhétorique et philosophie

dans les traités de Cicéron», *ANRW* I 3 (1973), 139-208 [«Traités»].

S. MONTERO, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad,* Madrid, 1997.

J. G. F. POWELL (ed.), *Cicero the philosopher. Twelve papers,* Oxford, 1995, «Cicero's translations from Greek», en J. G. F. POWELL (ed.), págs. 273-300 [«Translations»].

L. D. REYNOLDS (ed.), *Texts and transmission. A survey of the Latin classics,* Oxford, 1986 [1983].

M. RUCH, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue,* París, 1958.

M. SCHANZ, C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, I: Die römische Literatur in der Zeit der Republik,* 4.ª ed., Múnich, 1966 [1927⁴].

D. R. SHACKLETON BAILEY, *Onomasticon to Cicero's treatises,* Stuttgart - Leipzig, 1996.

P. STEINMETZ, «Planung und Planänderung der philosophischen Schriften Ciceros», en P. STEINMETZ (ed.), *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom,* Stuttgart, 1990, págs. 141-153.

A. TRAINA, Vortit barbare. *Le traduzione poetiche da Livio Andronico a Cicerone,* Roma, 1970 [Vortit barbare].

SOBRE LA ADIVINACIÓN

INTRODUCCIÓN

1. *Datación*

Según un pionero estudio de R. Durand, el tratado *De divinatione* se concluyó después de la muerte de César (cf. I 119; II 99)[1], si bien Cicerón debió de escribir la mayor parte del mismo entre el mes de enero, aproximadamente, y los idus de marzo del año 44. Esta tesis fue cuestionada en parte por W. A. Falconer, y, más recientemente, por S. Timpanaro, quienes consideran posible que la obra todavía se estuviese redactando al producirse el asesinato del dictador[2]. El

[1] «La date du *De divinatione*», en *Mélanges Boissier. Recueil de mémoires concernant la littérature et les antiquités romaines dédié à Gaston Boissier*, París, 1903, págs. 173-183.

[2] Cf. W. A. Falconer, «A review of M. Durand's *La date du* De divinatione», *Classical Philology* 18 (1923), 310-327. Según opina S. Timpanaro, *Marco Tullio Cicerone. Della divinazione*, Milán, 1988, pág. LXXI, Cicerón escribió el libro primero antes del 15 de marzo (al menos hasta I 119), concluyendo el resto de este libro y el libro segundo con posterioridad a esta fecha (frente a esta propuesta, cabe mencionar el testimonio de *Div.* II 142, como apunta F. Guillaumont en R. Goulet [dir.], II, C 123, pág. 387). Tomando en consideración el testimonio de *Div.* I 43-45 y *Cartas a Ático* XV 11 (8 de junio del 44), J. Boes considera que la obra debió de publicarse a partir de mediados de junio (cf. «À propos du *De divinatione*, ironie de Cicéron sur le *nomen* et l'*omen* de Brutus», *Rev. Ét. Lat.* 59 (1981), 164-

libro segundo del tratado ofrece un extenso proemio —que hace, en realidad, funciones de epílogo—, insertado, seguramente, poco después de la muerte de César, como sugiere la voluntad que expresa el autor de regresar a la escena política (II 6-7), a la vista de la nueva situación creada. Pese a los descuidos de carácter literario que también ofrece este tratado ciceroniano, no parece que haya que pensar en una publicación póstuma[3]. El título de la obra es traducción del *Perì mantikês* habitual en la literatura griega sobre el tema (Crisipo, Posidonio, etc.; cf. I 6).

2. *Estructura, contenido y fuentes*

La obra carece de dedicatoria[4]. La acción, que transcurre durante un solo día, se desarrolla en la villa ciceroniana de Túsculo; en su Liceo tiene lugar la conversación que ocupa la primera parte del tratado, contenida en el primer libro, mientras que en la biblioteca de ese mismo Liceo se desarrolla la segunda parte (cf. I 8 y II 8, respectivamente). Intervienen en el diálogo —amenizado mediante la inclu-

---

176; *La philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron*, Nancy, 1990, pág. 238). Sobre la cronología del *De divinatione* puede consultarse, igualmente, M. Ruch, págs. 175-177; A. S. Pease, *Div.*, págs. 13-15; R. Giomini, págs. VI-XVII, esp. IX, *Problemi cronologici e compositivi del* De divinatione *ciceroniano*, Roma, *s. a.* [1971].

[3] Cf. A. S. Pease, *Div.*, págs. 18, n. 82, 28-29, 248, quien considera estos descuidos (cf., por ejemplo, I 87, 127) como fruto de la gran rapidez con que Cicerón elaboró el tratado; M. L. Colish, págs. 121-122, señala, igualmente, las frecuentes contradicciones que se observan entre ambas partes de la obra, mientras que para M. von Albrecht, págs. 412-414, el libro primero adolece deliberadamente de falta de sistematismo, a diferencia del segundo. A pesar de todo ello, S. Timpanaro, pág. XXVII, estima, con razón, que se trata de «una delle opere più artisticamente vive e filosoficamente intelligenti di Cicerone».

[4] Cf. M. Ruch, págs. 295-297; S. Timpanaro, pág. LXXXIII.

sión de apóstrofes (I 8-11; II 100, 150), de gran cantidad de relatos breves (I 57) y de abundantes citas literarias— el propio Marco Tulio Cicerón, quien introduce la obra y pronuncia la charla contenida en el libro segundo, y su hermano, Quinto, quien expone sus tesis en defensa de la existencia de la adivinación —desde un punto de vista fundamentalmente estoico— en el libro primero[5]. El libro segundo es un alegato ciceroniano frente a la concepción estoica de la adivinación, y, más aún, frente a los embustes que solía propiciar la mántica, profusamente practicada en la época y que, en realidad, también había sido denunciada ya por Quinto, al final de su discurso (I 132). Este segundo libro hace, por tanto, de contrapunto del primero; su factura revela cómo el autor lo redactó con el primer libro a la vista, pasando rápidamente sobre éste e incluso citándolo, en ocasiones, de manera casi literal (cf., por ejemplo, I 71 y II 107, I 82-83 y II 101-102). A diferencia de lo que ocurre en el *De natura deorum* (cf. III 95), este tratado carece de una conclusión propiamente dicha; Quinto, no obstante, se muestra hacia el final de la obra claramente propenso a aceptar la mayoría de las críticas dirigidas por Cicerón hacia los postulados de su escuela (II 100). El tono general del debate —pese a la relativa vehemencia con la que a veces llegan a expresarse sus interlocutores (cf., por ejemplo, I 22; II 46, 136), propia de una conversación íntima o familiar (II 28; cf. *Nat.* I 61)— se mantiene en todo momento dentro de la moderación, sin que el lector llegue a percibir con nitidez ese "tenso debate" *(disceptatio contentioque)* al que se alude hacia el final de la obra (II 150).

---

[5] Cf. A. S. Pease, *Div.*, pág. 16; cabe destacar, no obstante, cómo Quinto muestra en algunos lugares simpatías peripatéticas (cf. *Div.* II 100; *Del supremo bien y del supremo mal* V 96; en general, véase L. Repici, «Gli stoici e la divinazione secondo Cicerone», *Hermes* 123 [1995], 175-192).

Como ya hemos indicado, el tema de la adivinación se encontraba muy ligado tanto al problema de la existencia de los dioses (I 9-10) como al del destino (II 19), y, pese a ser de honda raigambre tanto en la cultura griega como en la romana, podía considerarse, al mismo tiempo, de una gran actualidad[6]. Es probable que Cicerón, augur en ejercicio desde marzo del año 52[7] y vivamente interesado por estas cuestiones (como refleja el hecho de que también redactase un *De haruspicum responso* y un *De auguriis*)[8], considerase urgente, en el momento de escribir su *De divinatione,* llevar a cabo una crítica profunda de la superstición y de la superchería que se habían ido abriendo camino poco a poco

[6] Como demuestra, además, la mucha literatura escrita sobre el tema en la época y hoy, lamentablemente, perdida (cf. H. BARDON, *La littérature latine inconnue, I: L'époque républicaine,* París, 1952, págs. 306-316). Para un estado general de la cuestión remitimos a la excelente introducción que ofrece S. TIMPANARO, págs. VII-CI. La bibliografía al respecto es, por lo demás, sumamente amplia, y va desde la clásica contribución —todavía útil en muchos aspectos— de A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité, IV: Divination italique (étrusque, latine, romaine),* Nueva York, 1975 [París, 1882], hasta las modernas y escuetas síntesis de J. Linderski (cf. S. HORNBLOWER, A. SPAWFORTH [eds.], *The Oxford Classical Dictionary,* 3.ª ed., Oxford - Nueva York, 1996 [1970², 1949], pág. 488, *s. v.* 'divination') o D. Briquel (H. CANCIK, H. SCHNEIDER [eds.], *Der Neue Pauly,* III: Cl - Epi, Stuttgart - Weimar, 1997, cols. 714-718, *s. v.* 'Divination'), por ejemplo, pasando por obras tan conocidas como la de R. BLOCH, *La adivinación en la antigüedad,* tr. V. M. SUÁREZ, Méjico, 1985 [= *La divination dans l'antiquité,* París, 1984]. Hemos de abstenernos aquí, por tanto, de facilitar una relación más pormenorizada de títulos.

[7] Cf. J. LINDERSKI, «The aedileship of Favonius, Curio the Younger and Cicero's election to the augurate», *Harvard Studies in Classical Philology* 76 (1972), 181-200, esp. 199.

[8] El *De auguriis* se escribió, probablemente, después del *De divinatione* (cf. II 76); el *De haruspicum responso* suele datarse hacia mediados del 56.

—tanto en el ámbito público, como, sobre todo, en el estrictamente privado[9]— frente a la religión romana tradicional, que la población percibía ya, en cierto modo, como un complejo y apenas comprensible repertorio de ritos arcaicos. Al mismo tiempo, Cicerón criticaba las complacientes y encastilladas creencias estoicas a propósito de la adivinación (I 10; II 37), así como el clima de temor y de ansiedad al que tal relajación conducía (destacan, en este sentido, las afirmaciones recogidas en II 148-150)[10]. La relativa vehemencia con que Cicerón trata toda esta cuestión revela, sin duda, interés y preocupación, y es comparable, en cierto modo, a la ya mostrada por Lucrecio para referirse a los males que acarreaba, desde una perspectiva epicúrea, la opresora *religio*[11] (al propio Lucrecio parece estar respondiendo Cicerón mediante su *superstitio... oppressit* de *Div.* II 148). Es probable que, al plantearse el problema, el autor también se viera influido por la postura que mantenían al respecto defensores de la mántica —e íntimos amigos suyos— como Apio Claudio Pulcro y Publio Nigidio Fígulo.

---

[9] Y en éste último destacaba, sin duda, la intervención de la mujer romana, según ha destacado S. MONTERO, *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid, 1994.

[10] Sobre el concepto de superstición, en general, cf. *Nat.* II 72; *Div.* I 7. Acerca de este tema en la literatura griega puede consultarse, por ejemplo, TEOFRASTO, *Char.* 16, así como el tratado *Perì deisidaimonías* de Plutarco.

[11] Percibida por él como *superstitio* (término que, por lo demás, no emplea en su obra), como causa del miedo, frente a la *pietas* liberadora propugnada por Epicuro (cf. *De rerum natura* I 62-101; V 1198-1203; al respecto, cf. E. OTÓN, «Superstición y religión verdadera en Lucrecio», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 12 [1997], 29-38; D. BRAUN, «Der Gott Epikur oder die philosophisch geläuterte *pietas*. Aspekte der Religionskritik des Lukrez», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 28 [1998] [= Chartulae. *Festschrift für Wolfgang Speyer*], 30-35).

El racionalismo de tipo pragmático que, hasta cierto punto, caracteriza el discurso ciceroniano [12] puede entenderse, seguramente, como un último intento de preservar la tradición ritual y religiosa que había sustentado al Estado desde sus orígenes *(fundamentum rei publicae)*[13], una vez apartada de los graves males que entrañaba el cultivo de la superstición (cf. II 149)[14]. Conviene destacar, en cualquier caso, que no parece que Cicerón creyera en la supuesta verdad subyacente bajo tal tradición (como demuestra hasta cierto punto, en clave literaria, su significativa aposiopesis de II 28, o un pasaje como el que se lee en II 70). Más bien cabe entender que, desde su perspectiva, ante una situación de crisis evidente —tanto en el aspecto político, como en el social [15]—, se imponía en cierto modo dar 'un paso atrás', no porque las instituciones religiosas del pasado se fundasen en la verdad, o porque se considerase suficiente —desde una ingenuidad impropia de Cicerón— una *theologia civilis* como la que hasta entonces se había practicado de hecho, sino por creer que, desde tal situación previa, todavía era

---

[12] Cf. A. S. PEASE, *Div.*, pág. 9; R. J. GOAR, «The purpose of *De divinatione*», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 99 (1968), 241-248; *Cicero and the state religion*, Amsterdam, 1972, págs. 96-104, 114-129; y, en general, Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruselas, 1997, págs. 67-79, 342-367.

[13] Cf. *Leyes* II 69; *Harusp. resp.* 19; *Pro Sest.* 98; *Nat.* II 8.

[14] Este mal había sido censurado ya, por lo demás, desde mucho tiempo atrás, como puede observarse en HOMERO, *Il.* II 830-834; V 149-151; *Od.* XXII 328-329.

[15] Es llamativa, en este sentido, la alusión a los momentos de esplendor *(cum florebat imperium)* que pronuncia Quinto en I 92, cuando el territorio conquistado era todavía controlable y no se había producido todavía la enorme afluencia de cultos —procedentes de todo el Mediterráneo— que experimenta Roma durante el s. I a. C., hasta convertirse en lugar de asiento de todos los dioses (OVIDIO, *Fast.* IV 270; LUCANO, III 91).

posible un replanteamiento ordenado del papel que había de desempeñar la religión en el seno del Estado y de la sociedad. Se trata de un impulso que, en cualquier caso, las íntimas contradicciones del paganismo fueron ya incapaces de propiciar[16].

También en esta obra se incluyen algunos excursos poéticos de interés, entre los cuales destacan los 78 versos del *De consulatu suo* ciceroniano que se citan, de boca de la musa Urania, en I 17-22. Este opúsculo, en el que el propio Cicerón elogiaba, desde una notable autoestima, los aciertos de su consulado (año 63)[17], se inscribía dentro de la producción épico-propagandística de nuestro autor[18], y debió de fi-

[16] Acerca del concepto ciceroniano de progreso —extensible al ámbito de lo religioso (cf. *Div.* II 70, 75, 117)—, en general, cf. A. Novara, *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République (essai sur le sens latin du progrès),* I, Paris, 1982, esp. 163-534.

[17] Tuvo origen, probablemente, en un *commentarium* laudatorio del propio Cicerón, compuesto en griego (cf. *Cartas a Ático* I 19, 10; 20, 6; II 1, 1-2; II 3, 4; al respecto cf. O. Lendle, «Ciceros *hypómnēma perì tês hypateías*», *Hermes* 95 [1967], 90-109). La obra constaba de tres libros; el contenido que ha de asignarse a cada uno de ellos es muy discutido (cf. J. Soubiran, págs. 28-33; E. Courtney, pág. 157; M. Hose, «Cicero als hellenistischer Epiker», *Hermes* 123 [1995], 455-469, esp. 467-468), pero pudo ser, aproximadamente, el siguiente: elección de Cicerón como cónsul y concilio de los dioses en torno a él (puede compararse *Div.* I 49), descubrimiento de la conjura y discurso de la musa Urania, y triunfo de Cicerón en Roma y reconocimiento como *custos urbis,* respectivamente. En el tercer libro se incluía, seguramente, el *o fortunatam natam me consule Romam,* citado por Quintiliano, IX 4, 41 y XI 1, 24 (frag. 12 Bl., 8 Courtney; cf. W. Allen, «*O fortunatam natam...*», *Transactions and Proceedings of the American Philologycal Association* 87 [1956], 130-146), verso probablemente imitado por Horacio en su *Epist.* II 1, 256 (cf., no obstante, O. Skutsch, *Annals,* Vest. XIV, págs. 784-785), que se convirtió en emblema de la arrogancia de Cicerón y de su 'mal gusto' poético.

[18] También tomaron modelo en la épica helenística sus tres libros *De temporibus suis,* de c. 55-54 (cf. *Quint.* II 7, 1; III 1, 24; *Fam.* I 9, 23; J.

nalizarse hacia el mes de diciembre del año 60. El pasaje citado en el *De divinatione* —escrito bajo una perspectiva autobiográfica muy distinta ya— alude, sobre todo, a una serie de episodios ocurridos en el 63 (también recogidos en *Catil.* III 18-22)[19], y debía de pertenecer al segundo de los tres libros que componían la obra. En I 106, Cicerón cita, asimismo, un fragmento de su poema titulado *Marius.* También cabe destacar que nuestro autor incluyó en su obra un buen número de citas de poesía arcaica romana, entre las que destacan por su número las procedentes de Enio (cf., por ejemplo, I 107-108, donde se recogen los auspicios tomados por Rómulo y Remo acerca de quién había de fundar la ciudad de Roma; se trata del fragmento más largo —veinte hexámetros— que se haya conservado de los *Annales).*

Cicerón declara abiertamente, a través del personaje de Quinto, que no busca la originalidad (I 11), y, de hecho, parece haber recurrido para la confección de la obra a un nutrido número de fuentes, cuya identificación —como en el caso del *De natura deorum*— ha sido objeto de gran debate, debido sobre todo a la pérdida casi completa de tales fuentes

SOUBIRAN, págs. 33-41; S. J. HARRISON, «Cicero's *De temporibus suis:* the evidence reconsidered», *Hermes* 118 [1990], 455-463) y el *Marius,* de c. 57-54 (cf. *Div.* I 106; *Leyes* I 1-2; J. SOUBIRAN, págs. 42-51; E. COURTNEY, págs. 177-178); de un poema dedicado a César, finalizado en diciembre del 54 (cf. *Quint.* III 7, 6) no subsisten fragmentos. Según E. COURTNEY, pág. 174, es posible que Cicerón no llegase a publicar ni su *Marius* ni el poema a César. Acerca de la obra histórica ciceroniana, en general, véase M. FLECK, *Cicero als Historiker,* Stuttgart, 1993.

[19] Sobre la utilidad que podía obtener el orador de la relación de signos supuestamente divinos, de gran eficacia persuasiva (ARISTÓTELES, *Rhet.* 1376a1), cf., por ejemplo, *Top.* 77; *Part.* 73; F. GUILLAUMONT, págs. 19-42.

y a la falta de testimonios suficientes al respecto[20]. En su conjunto, el libro protagonizado por Quinto refleja las tesis estoicas más extendidas acerca de la adivinación, debido seguramente a la influencia de Posidonio (cf. I 64, 87-96, 117-131)[21], autor a través del cual habría podido recabarse también la opinión de autores como Cratipo o Crisipo[22]. El catálogo doxográfico que aparece en I 5-7, análogo en cierto modo al de *Nat.* I 25-41, deriva probablemente de una colección de *placita*. El libro segundo ofrece un proemio original (II 1-7); el resto pudo inspirarse, sobre todo, en la obra del académico Carnéades, a través de Clitómaco (como parece sugerir la referencia a los *haruspices Poeni* de II 28; cf. *Nat.* III 91). El tratado *De providentia (Perì pronoías)* de Panecio —quien se distinguía de los demás estoicos por su acendrado escepticismo en lo referente a la adivinación— fue, probablemente, la fuente utilizada para el excurso astrológico que se contiene en II 87-97[23]. Los *exempla* introducidos en la obra son —como en el caso del *De natura deorum*— de ambientación romana[24], y se alude en ellos a

---

[20] Cf. F. Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan, 1976, págs. 44-53; F. Guillaumont, pág. 11 (quien considera que, fuera del *De divinatione*, Cicerón se muestra, por lo general, mucho más favorable a la mántica; cf., por ejemplo, en relación con la práctica del augurio, *Leyes* II 32-33).

[21] En obras como el *Perì mantikês*, el *Physikòs lógos* o el *Perì theôn*; acerca de la influencia de este autor sobre la obra ciceroniana, en general, cf. Chr. Schäublin, «Cicero, *De divinatione* und Poseidonios», *Mus. Helv.* 42 (1985), págs. 157-167.

[22] Cf. A. S. Pease, *Div.*, pág. 22, n. 100; S. Timpanaro, pág. LXXXVII.

[23] A. S. Pease, *Div.*, pág. 26.

[24] Probablemente también como concesión oratoria (cf. Quintiliano, XII 2, 30: *quantum enim Graeci praeceptis valent, tantum Romani, quod est maius, exemplis).*

autores como Celio[25], Fabio Píctor, Gelio, Gayo Graco, Sila o Sisena, entre otros. Es probable —aunque no forzoso— que Cicerón extrajese sus testimonios de una antología de tales fuentes, y no de las obras de los mencionados autores por separado.

En su *De divinatione,* Cicerón alude a gran cantidad de fenómenos relacionados con el complejo mundo de la adivinación, que él define al principio de la obra como *praesensio et scientia rerum futurarum* (I 1; Quinto la caracteriza en I 9, desde sus postulados estoicos, como *earum rerum, quae fortuitae putantur, praedictio atque praesensio).* Su clasificación de los fenómenos adivinatorios se basa, fundamentalmente, en la diferencia que existe entre adivinación 'natural' *(naturalis),* procedente por vía directa de los dioses (delirio profético y sueños, fundamentalmente; cf. II 100), y adivinación 'artificial' *(artificialis),* que es la que se apoya en la larga serie de técnicas utilizadas por la humanidad, desde tiempos ancestrales, para conocer el futuro, sin que medie para ello la intervención de la divinidad (a través, por lo general, de la propuesta de una *coniectura,* pronóstico basado, a su vez, en la observación regular de los fenómenos; al respecto cf., por ejemplo, I 12)[26].

La interpretación ideológica del *De divinatione* ciceroniano ha suscitado durante los últimos años un vivo debate entre historiadores y filólogos, quienes se han interesado

---

[25] A través del epítome de Bruto (cf. *Cartas a Ático* XIII 8 [9 de junio del 45]: *epitomen Bruti Caelianorum velim mihi mittas et a Philoxeno* Panaitíou perl Pronoías).

[26] La distinción entre adivinación 'natural' y adivinación 'artificial' —encarnadas en las figuras míticas de Casandra y de su hermano Héleno, respectivamente (cf. I 89)— ya se apunta, por ejemplo, en PLATÓN, *Fedro* 244cd. El primer tipo fue menos apreciado, en general, por parte de las autoridades romanas (cf. R. BLOCH, pág. 95).

tanto por su trasunto político-social (de carácter abiertamente anticesariano, según algunos)[27], como por la opinión personal de Cicerón sobre la cuestión[28].

3. *Pervivencia y transmisión textual*

La obra contó, seguramente, con muy pocos lectores entre los contemporáneos de Cicerón[29]. Sus primeras influencias claras se detectan en Valerio Máximo (cf., por ejemplo, *Fact. dict. mem.* I 1-8), Verrio Flaco, Plinio el Viejo, Plutarco y Aulo Gelio[30]. Posteriormente fue leída y utilizada por autores como Minucio Félix, Arnobio, Lactancio, Macrobio, S. Jerónimo, S. Agustín, Prisciano, Boecio y otros muchos, pasando así a formar parte del corpus filosó-

---

[27] Cf., por ejemplo, J. LINDERSKI, «Cicero and Roman divination», *La parola del passato* 37 (1982), 12-38, esp. 36-38; así como J. NORTH, «Diviners and divination at Rome», en M. BEARD, J. NORTH (eds.), *Pagan priests. Religion and power in the ancient world*, Londres, 1990, págs. 51-71, esp. 70-71; G. FREYBURGER, J. SCHEID, *Cicéron. De la divination*, pref. A. MAALOUF, París, 1992, págs. 14-15.

[28] Al respecto, baste remitir a N. DENYER, «The case against divination: an examination of Cicero's *De divinatione*», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 211 (n. s. 31), 1985, págs. 1-10; M. SCHOFIELD, «Cicero for and against divination», *JRS* 76 (1986), 47-65; M. BEARD, «Cicero and divination: the formation of a Latin discourse», *JRS* 76 (1986), 33-46, así como a la réplica de las contribuciones anteriormente citadas realizada por S. TIMPANARO, «Alcuni fraintendimenti del *De divinatione*», en *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Bolonia, 1994, págs. 241-264.

[29] Acerca de la pervivencia del tratado, cf. A. S. PEASE, *Div.*, págs. 13, n. 33, 29-37; M. MANITIUS, I, págs. 481-483.

[30] Cf. F. GUILLAUMONT, «Aulu-Gelle lecteur du *De divinatione*», en A. FOULON *(et al.)*, *Au miroir de la culture antique. Mélanges offerts au président René Marache par ses collègues, ses étudiants et ses amis*, Rennes, 1992, págs. 259-268; y, en general, A. MICHEL, «Aulu-Gelle et Cicéron», *ib.*, págs. 355-360.

fico ciceroniano más leído en la Edad Media (es decir, del llamado 'corpus de Leiden'), cuyos primeros manuscritos conservados datan del siglo IX[31]. En el caso de España, este tratado circula por los mismos cauces que el *De natura deorum,* sin que pueda observarse una especial influencia literaria[32], pese al vivo interés que el tema de la adivinación suscitó siempre en nuestra península[33].

4. *Bibliografía*

Para nuestra traducción hemos seguido el texto teubneriano fijado por Remo Giomini *(M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46: De divinatione, De fato,*

---

[31] Cf. A. S. PEASE, *Div.*, págs. 34-35; R. GIOMINI, págs. XVII-XXXV; R. H. ROUSE, «*De natura deorum, De divinatione, Timaeus, De fato, Topica, Paradoxa Stoicorum, Academica priora, De legibus*», en L. D. REYNOLDS (ed.), *Texts and transmission. A survey of the Latin classics,* Oxford, 1986 [1983], págs. 124-128.

[32] Para esta cuestión remitimos a nuestro breve trabajo sobre «La pervivencia del corpus teológico ciceroniano en España», *Rev. Esp. de Filos. Med.* 4 (1997), 189-201.

[33] Entre las innumerables obras que testimonian este interés, baste citar la del maestro Pedro Sánchez Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías,* Alcalá, *c.* 1530 (publicada de nuevo, por ejemplo, en Salamanca, 1538), cuya intención se expresa claramente al final de la obra (desterrar «estas malditas supersticiones de nuestra España, porque, estas quitadas, ella sería la más limpia y más firme en las cosas de la fe y de la religión cristiana que haya en toda la Europa»). En cualquier caso, nuestro tratado alcanzó cierta fortuna en lengua española, al ser minuciosamente reescrito, en 1919, por D. CÉSAR PALADIÓN, según cuentan J. L. BORGES, A. BIOY CASARES, *Crónicas de Bustos Domecq,* Buenos Aires, 1967, págs. 15-18 («Homenaje a César Paladión»); la anécdota recuerda lo ocurrido con el *De natura deorum,* cuyo cuarto libro —sobre la naturaleza de la verdadera religión— descubrió y publicó el Padre Seraphinus (heterónimo del sacerdote protestante H. Heimart Cludius) a principios del siglo pasado (Berlín, 1811; cf. G. L. CARVER, «Pseudo-fourth book of Cicero's *De natura deorum*», *The Classical Bulletin* 41 [1964-1965], 89-92).

Timaeus; edidit..., Leipzig, 1975 [cf. S. Lanciotti, *RFIC* 107, 1979, págs. 73-82; W. D. Lebek, *Gnomon* 51 (1979), 245-247; K. Vretska, *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 33 (1980), cols. 4-6])[34], que sustituye —aunque sólo parcialmente— al editado en la misma colección por W. Ax *(Ottonis Plasberg † schedis usus), M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46: De divinatione, De fato, Timaeus; recognovit...*, Stuttgart, 1977 [1938][35], y que se basa sobre el testimonio de los tres códices más importantes para la *constitutio textus* de nuestros tratados: *Voss. Lat.* F. 84 (A; med. s. ix), *Voss. Lat.* F. 86 (B; med. s. ix) y *Vindob. Lat.* 189 (V, princ. s. ix).

Una larga lista de comentarios y de ediciones anotadas facilita A. S. Pease, *Div.*, pág. 7, n. 1; este mismo autor recoge en su monumental comentario un extenso apartado en el que se consignan los manuscritos que transmiten la obra (págs. 604-619), otro en el que se recoge mención de las ediciones impresas publicadas hasta mediados de nuestro siglo (págs. 620-632; cf., igualmente, R. Giomini, págs. XXXVI-XXXVII) y un tercero en el que se incluyen las traducciones de la obra publicadas hasta la fecha de publicación de su trabajo (págs. 632-634, R. Giomini, págs. XXXVIII-XLVI)[36].

---

[34] No nos consta que se haya publicado todavía una segunda edición de este texto, anunciada por S. Timpanaro, pág. 283.

[35] Al respecto cf. S. Timpanaro, págs. XCVII-XCVIII.

[36] Desde el punto de vista crítico-textual, hemos prestado atención a las contribuciones de Chr. Schäublin, «Kritische und exegetische Bemerkungen zu Cicero, *De divinatione* II», *Mus. Helv.* 44 (1987), 181-190, «Weitere Bemerkungen zu Cicero, *De divinatione*», *Mus. Helv.* 46 (1989), 42-51; R. Badalì, «Note testuali al *de divinatione* ciceroniano», en S. Mariotti *(et al.)*, *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, II, Palermo, 1991, págs. 829-834. Para cuestiones de *realia* hemos recurrido en ocasiones a J. Contreras - G. Ramos - I. Rico, *Diccionario de la religión*

Las obras que hemos consultado para nuestra traducción han sido, fundamentalmente, las siguientes[37]:

A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis de divinatione libri duo,* Darmstadt, 1963 [= *University of Illinois Studies in Language and Literature* 6 (1920), 161-500; 8 (1923), 153-474]; según advierte Pease (pág. 7), su texto se inspira en el establecido por C. F. W. Müller (Leipzig, 1878).

W. A. FALCONER, *Cicero. De senectute, De amicitia, De divinatione,* Cambridge (Mass.) - Londres, 1992 [1923].

S. TIMPANARO, *Marco Tullio Cicerone. Della divinazione,* Milán, 1988 (hay una 2.ª ed., sin cambios, de 1991 [cf. N. SCIVOLETTO, *GIF* 41 (1989), 112-114]).

CHR. SCHÄUBLIN, *M. Tullius Cicero. Über die Wahrsagung,* Múnich - Zúrich, 1991 (cf. D. S. LEVENE, *Classical Review* 109, n. s. 45 [1995], 167; J. G. F. POWELL, *Gnomon* 68 [1996], 549-551)[38].

---

romana, Madrid, 1992; G. LUCK, Arcana mundi. *Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano* [= Arcana mundi. *Magic and the occult in the Greek and Roman worlds,* The Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1985], tr. E. GALLEGO, M. E. PÉREZ, Madrid, 1995; L. ADKINS, R. A. ADKINS, *Dictionary of Roman religion,* Nueva York, 1996; S. MONTERO, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la antigüedad,* Madrid, 1997.

[37] Existe, además, una traducción española de Fco. Navarro y Calvo, publicada en *Obras completas de Marco Tulio Cicerón. Versión castellana de D. Marcelino Menéndez y Pelayo,* tomo V, Madrid, Biblioteca Clásica 73, 1884, págs. 205-323, y otra a cargo de J. Pimentel Álvarez, a partir del texto establecido por W. A. Falconer *(Cicerón. De la adivinación,* Méjico, 1988; res. D. KNECHT, *AC* 60 [1991], 398-399).

[38] Hay una traducción en alemán, también reciente, de H. DIETER, L. HUCHTHAUSEN, «Über die Weissagekunst», en L. HUCHTHAUSEN (ed.), *Cicero. Werke in drei Bänden,* III, Berlín - Weimar, 1989, págs. 7-122, 309-332; hemos podido consultar, asimismo, la traducción italiana de R. GIOMINI, *Marco Tullio Cicerone. Della divinazione,* Florencia, 1968; y la francesa de G. FREYBURGER, J. SCHEID, *Cicéron. De la divination,* pref. A. MAALOUF, París, 1992.

SINOPSIS[1]

LIBRO I

LIBRO II

---

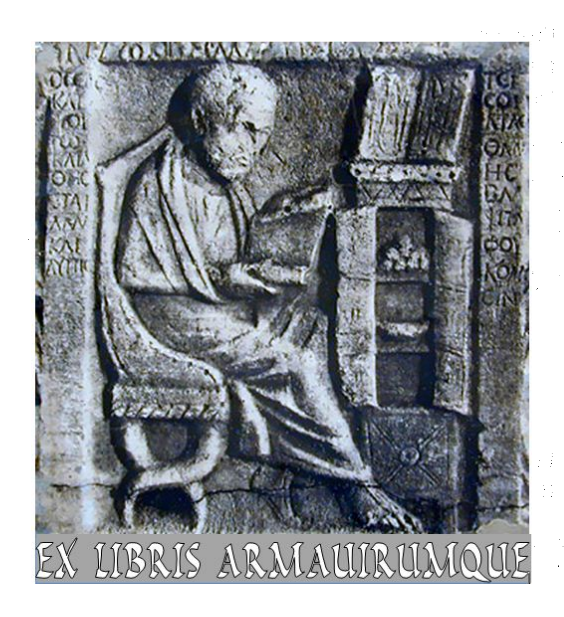
[1] Cf. M. SCHOFIELD, «Cicero for and against divination», *JRS* 76 (1986), 64; CHR. SCHÄUBLIN, págs. 291-397; R. GOULET (dir.), II, C 123, pág. 387 [F. Guillaumont].

28-69 Aruspicina y apariciones
70-84 Auspicios
85-87 Tablillas
87-99 Astrología

100-109 Argumentación estoica y argumentación de Cratipo
110-147 Argumentación contra la adivinación natural

110-118 Oráculos
119-147 Sueños

148-150 Epílogo



VARIANTES TEXTUALES

Como ya se ha indicado, hemos seguido para nuestra traducción el texto editado por Remo GIOMINI, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46: De divinatione, De fato, Timaeus; edidit...*, Leipzig, Teubner, 1975. Esta edición ha procurado resolver los numerosos lugares en los que el texto se halla, probablemente, corrupto, frente al criterio adoptado por Ax, quien atetiza bastantes lecturas. Asumimos, tan sólo, algunas ligeras modificaciones respecto al texto de Giomini: en I 62 leemos *quaerentis* (Lambinus), frente al *quaerenti* transmitido; en I 92 leemos, en vez de *filiis X singulis* (Davies), *filiis X ex singulis* (Christ, Timpanaro); en II 108 ha de admitirse *próslēpsin* (Ernesti), por *prólēpsin*.

LIBRO I

Prólogo

Es una vieja creencia[1], sostenida ya desde los tiempos de los héroes[2] y ratificada, además, por el asentimiento del pueblo romano y de todas las gentes[3], la de que hay entre los seres humanos una especie de poder adivinatorio al que los griegos llaman *mantikḗ*[4], esto es, la capacidad de intuir y de llegar a saber lo 1

[1] La obra comienza sin dedicatoria, con una exposición de carácter doxográfico que abarca los siete primeros parágrafos; tras este inicio, en el que sólo aparentemente se admite la existencia de la adivinación, Cicerón expone su propósito de discutir con más detalle sobre un tema de tanta trascendencia (I 7); sobre la supuesta intencionalidad irónica de todo este pasaje, cf. R. Badalì, «Il proemio del *De divinatione», RCCM* 18 (1976) [= *Miscellanea di studi in memoria di Marino Barchiesi*], 27-47.

[2] Se alude así a la abundante presencia de prácticas adivinatorias en la leyenda homérica y en la literatura épica en general; la misma expresión se había empleado ya en *Nat.* III 54 *(heroicis temporibus).*

[3] Acerca del *consensus omnium,* argumento muy recurrente en Cicerón, cf. *Nat.* I 1, 44; A. S. Pease, *Div.*, pág. 39; dentro de esta misma obra, vuelve a emplearse en I 11 *(omnium populorum et gentium consensus),* 12, 84, etc.

[4] Para la correspondencia entre el término *divinatio* y el gr. *mantikḗ* (sc. *epistḗmē* o *tékhnē)* cf., asimismo, *Nat.* I 55; *Leyes* II 32.

que va a pasar. Se trata de una capacidad extraordinaria y salvadora, caso de existir, en virtud de la cual la naturaleza mortal podría acercarse en muy gran medida a la condición de los dioses[5]. Y, de la misma manera que, en otros muchos casos, nosotros hemos sabido derivar palabras mejor que los griegos[6], así nuestros antepasados derivaron de 'deidades' su denominación para esta capacidad tan notoria, mientras que los griegos, según interpreta Platón, lo hicieron de 'delirio'[7].

2 Desde luego, no encuentro pueblo alguno —por muy formado y docto, o muy salvaje y muy bárbaro que sea— que no estime que el futuro puede manifestarse a través de signos, así como ser captado y predicho por parte de algunas personas. Fueron en un principio los asirios[8] —por recabar testimonio desde los pueblos más remotos[9]— quie-

[5] Es decir, aunque la capacidad adivinatoria sólo resida propiamente en algunas personas *(a quibusdam,* I 2), su existencia —calificada aquí como *salutaris*— redundaría en beneficio de toda la humanidad.

[6] Acerca de la consideración del latín como lengua filosófica, en contraste con el griego, pueden consultarse los abundantes testimonios ciceronianos recogidos por A. S. Pease, *Div.,* pág. 40; cf., asimismo, *Nat.* I 8.

[7] La preferencia etimológica de Cicerón se justifica por lo dicho anteriormente, y en cuanto que el entronque de *divinatio* con el concepto de 'lo divino' *(a divis,* ablativo preferido en este caso a *deis / dis;* cf. *Nat.* I 63; Varrón, *Ling. Lat.* III, frag. 1) aporta al fenómeno un carácter más general que el que habría propiciado la conexión con *furor,* que sólo es adecuada en rigor para la llamada adivinación 'natural'. *Furor* traduce, probablemente, el gr. *manía (melagkholía* según *Tusc.* III 11; la relación etimológica entre *manía* y *mantikḗ* ha sido descartada por M. Casevitz, «*Mántis:* le vrai sens», *Revue des Études Grecques* 105 [1992], 1-18). Sobre el significado del término, que vuelve a aparecer en I 80, cf. Platón, *Fedro* 244b-d; *Tim.* 71e; S. Timpanaro, pág. XXIX.

[8] El autor parece confundir a asirios y babilonios (cf. I 93), como lo hace entre asirios y sirios en *Tusc.* V 101.

[9] En el tiempo y en el espacio, se entiende; Cicerón alude a continuación (I 2-4) a Oriente, a Grecia y a Roma, de acuerdo con su idea sobre la

nes, al divisar un cielo abierto y accesible desde cualquier ángulo, a causa de la falta de relieve y de la gran dimensión de las regiones que ocupaban, se dedicaron a observar los desplazamientos y movimientos de las estrellas. Al anotar todo esto, fueron dejando constancia de qué era aquello que se le manifestaba a cada persona. Se piensa que fue en ese país donde los caldeos —que no fueron denominados así por el nombre de su habilidad, sino por el del pueblo al que pertenecían[10]— llegaron a establecer su ciencia, gracias a una observación permanente de los astros, de modo que se podía predecir qué le iba a suceder a cada uno y cuál era el destino con el que había nacido. Se piensa que también los egipcios consiguieron la misma habilidad en el transcurso de un largo periodo de tiempo, durante siglos casi innumerables. Por otra parte, el pueblo de los cilicios, el de los pisidios y el de la vecina Panfilia —países a cuyo frente estuvimos nosotros precisamente[11]— piensan que lo que va a pasar se manifiesta, mediante señales absolutamente claras, a través del vuelo y del canto de las aves.

En cuanto a Grecia, ¿qué colonia llegó a enviar a Eolia, 3
a Jonia, a Asia, a Sicilia o a Italia sin contar con el oráculo

---

translatio del saber (algunos precedentes adivinatorios de carácter mítico recoge PLINIO, VII 203; en general, cf. A. S. PEASE, *Div.*, págs. 41-43).

[10] Localizados al sur de Mesopotamia, donde alcanzaron su apogeo durante los siglos VII-VI (no eran, en realidad, de procedencia asiria, sino aramea, según apunta CHR. SCHÄUBLIN, pág. 293); el nombre *Chaldaei* acabó siendo para los romanos un sinónimo de 'astrólogos' (cf. *Tusc.* I 95; CATÓN, *Agr.* V 4). Ya en el 139 se había promulgado un edicto contra quienes ejercían sus prácticas en Roma.

[11] Cicerón alude a su proconsulado en la provincia de Cilicia (med. 51 - med. 50), la cual englobaba, entre otras, estas tres regiones del sudeste de Asia Menor; se hace referencia a los mismos pueblos en I 25, 94; *Leyes* II 33.

pitio, con el de Dodona o con el de Hamón[12]?, ¿qué guerra emprendió sin consultar a los dioses?

2 Y no ha sido uno solo el tipo de adivinación que se ha venido practicando en el ámbito público o en el privado, pues nuestro pueblo —para dejar al margen los demás— ¡cuantísimos tipos de adivinación ha llegado a abrazar! Se cuenta que, en un principio, Rómulo, el padre de esta ciudad, no sólo la fundó contando con los auspicios[13], sino que incluso fue un excelente augur él mismo[14]. Después, tam-

---

[12] Cf. I 95; se alude así a la colonización de Asia Menor y del Sur de Italia. El oráculo de Delfos era el más consultado cuando se tenía que decidir sobre la creación de una nueva colonia; también se recurrió al de Zeus en Dodona (en la región del Epiro), siendo el de Hamón, en el oasis de Sivah, el menos frecuentado (Cicerón podría haberlo citado aquí con el fin de construir una frase retórica de tres miembros, según sugiere A. S. Pease, *Div.*, pág. 45, aunque la estrecha vinculación existente entre este oráculo y el de Dodona ya la señaló Heródoto II 55; en realidad, no se han documentado oráculos de fundación procedentes del templo de Hamón, ni del de Dodona, según H. W. Parke, *The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon,* Oxford, 1967, pág. 129).

[13] Parece aludirse al rito de la fundación de la ciudad, y no al auspicio realizado para saber cuál de los dos hermanos había de llevarla a cabo (I 107-108; cf. S. Timpanaro, pág. 235). Rómulo aparece ya como 'padre de Roma' en Enio, *Ann.*, frag. 108 Sk. *(o pater, o genitor, o sanguen dis oriundum!)*

[14] Cicerón utiliza la denominación de 'augur' para referirse al adivino en general, al intérprete del vuelo de las aves y al miembro del colegio romano de los augures, al que él mismo pertenecía (cf. A. S. Pease, *Div.*, pág. 47). Sobre la etimología del término, tradicionalmente asociado con *augere* (cf., asimismo, J. Linderski, *OCD,* pág. 214, s. v. *augures),* cf. S. Timpanaro, págs. XXXVII-XXXVIII, quien considera más verosímil —dado que el rito podría no tener su origen en el ámbito agrícola— la vinculación con la raíz de *avis* y la del verbo *gustare* ('experimentar', 'valorar'; cf. gr. *geúō).* Este colegio —fundado durante la monarquía— comenzó constando de tres miembros (patricios); pasó a ser de nueve miembros en el año 300 (cinco plebeyos y cuatro patricios; acerca de la *lex Ogulnia* cf. Livio, X 6, 6), llegando a los quince miembros bajo el

bién los demás reyes se sirvieron de augures [15], y, tras la expulsión de los reyes, no se hacía nada de interés público sin contar con los auspicios, tanto en tiempo de paz como en tiempo de guerra [16]. Y, como les parecía que el saber de los arúspices albergaba un gran poder —tanto para impetrar y hacer la consulta de asuntos, como para interpretar las señales e intentar conjurarlas—, iban admitiendo toda esta ciencia, procedente de Etruria, a fin de que no hubiera ningún tipo de adivinación aparentemente desatendido por ellos [17].

---

mandato de Sila y a los dieciséis bajo el de César. Sobre esta cuestión, en general, destaca la contribución de J. LINDERSKI, «The augural law», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 16.3 (1986), 2146-2312.

[15] La instauración del colegio de augures se atribuyó, tradicionalmente, al rey Numa, aunque el propio Cicerón parece atribuírsela a Rómulo en *Rep.* II 16; al respecto cf. I 107; *Nat.* III 5, 43.

[16] Servio *(Auct.)* establece diferencias entre los *auspicia (oblativa)* y los *auguria (impetrativa)* a propósito de *Eneida* I 398 *(augurium et petitur et certis avibus ostenditur, auspicium qualibet avi demonstratur et non petitur),* IV 340 y III 89; no obstante, ambos términos se usan con frecuencia indistintamente. Pese a su origen etimológico (**avis - specere),* el término *auspicium* se aplicaba a la observación de varios tipos de signos *(ex avibus, ex caelo, ex tripudiis, ex quadrupedibus, ex diris),* cuya interpretación no permitía, propiamente, adivinar el futuro, sino tan sólo constatar el acuerdo o desacuerdo de la divinidad respecto al emprendimiento de una determinada acción y en un día determinado (a diferencia de los *auguria,* ejercidos tan sólo por los augures y cuya aplicación carecía de esa limitación temporal). Los *auspicia* se percibieron, generalmente, como privilegio de los patricios (cf. S. P. OAKLEY, *A commentary on Livy books VI-X, I: Introduction and book VI,* Oxford, 1997, págs. 709-710, a propósito de LIVIO, VI 41, 4-10).

[17] Se trata de la *disciplina haruspicina* o *d. Etrusca* (cf. I 20), una recopilación de procedimientos adivinatorios —*libri haruspicini, fulgurales* y *rituales* (cf. I 72)— que fue traducida al latín por Tarquitio Prisco, hacia finales de la república (cf. A. S. PEASE, *Div.*, pág. 50, Y. BONNEFOY [dir.], *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo, III: De la Roma arcaica a los sincre-*

4 Y, en vista de que un espíritu desprovisto de razón y de saber, bajo el impulso de su propia desinhibición y espontaneidad, podía llegar a inspirarse de dos maneras, a través del delirio o a través del sueño, considerando que el conocimiento adivinatorio extraído del delirio se contenía sobre todo en los versos sibilinos, determinaron que se escogiera a diez ciudadanos para que interpretasen tales versos[18]. Pen-

---

tismos tardíos, ed. J. PÒRTULAS, L. DUCH [= *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique,* Paris, 1981], tr. M. SOLANA, Barcelona, 1997, págs. 100-107 [M. Pallottino], además de la clásica contribución de C. O. THULIN, *Die etruskische Disziplin,* Darmstadt, 1968 [Göteborg, 1905-1909].

[18] La colección original de los libros sibilinos (es decir, los tres rollos que el rey Tarquinio alcanzó a comprar, de los nueve que, según la tradición, le fueron ofrecidos inicialmente por una vieja sibila), consultada por vez primera en el 496, desapareció a causa del incendio del templo de Júpiter Óptimo Máximo, situado en el Capitolio (83), siendo reconstituida con posterioridad —gracias al hallazgo de otros versos de origen sibilino (recabados, por ejemplo, en la localidad jonia de Eritras; cf. I 34), de época helenística en algunos casos (como parece revelar el empleo de acrósticos; cf. II 112)— y trasladada después por Augusto al recién construido templo de Apolo, en el Palatino (28). El carácter reservado y oscuro de estos oráculos, hoy perdidos casi por completo, así como su redacción en hexámetros griegos, son elementos que pueden justificar el uso del término *interpretes* para designar a los integrantes de este colegio, que actuaba siempre por mandato del senado (I 97); eran dos en un principio *(duumviri sacris faciundis);* su número se incrementó luego a diez (367; *decemviri)* y, ya en tiempos de Cicerón, a quince *(quindecimviri;* Clodio entre ellos: *Har. resp.* 9, 26); acerca del funcionamiento concreto del colegio —controlado a veces, seguramente, por parte del propio senado, y a cuya instancia se construyeron varios templos de gran importancia, a partir del s. v— cf. E. M. ORLIN, *Temples, religion and politics in the Roman republic,* Leiden - Nueva York - Colonia, 1997, págs. 76-115. Por lo demás, el número de Sibilas conocidas en la época ascendía, al menos, a diez (cf. VARRÓN, *Antiq. rer. div.,* frag. 56a Cardauns; GELIO, I 19, y, en general, H. W. PARKE, *Sibyls and sibylline prophecy in classical antiquity,* ed. B. C. MCGING, Londres - Nueva York, 1988).

saron a menudo que también había de prestarse oído a las delirantes predicciones —que eran del mismo tipo— de los adivinadores[19] y de los vates, como se hizo durante la guerra octaviana con las de Cornelio Culéolo[20]. Pero el sumo consejo tampoco desatendió los sueños más relevantes, si es que parecían concernir al Estado[21]. Más aún, ya en nuestra época, Lucio Julio —quien fue cónsul junto a Publio Rutilio— hizo reconstruir por decisión del senado el templo de Juno Sóspita, en obediencia a un sueño de Cecilia, la hija de Baliárico[22].

Pues bien, según yo considero, los antiguos aprobaron 53
todo esto por hallarse intimidados ante los acontecimientos,

---

[19] El término *hariolus* poseía a menudo connotaciones peyorativas. Cf. A. S. Pease, *Div.*, pág. 52; F. Guillaumont, págs. 184-185; S. Montero, «Mántica inspirada y demonología: los *harioli*», *L'Antiquité Classique* 42 (1993), 115-129.

[20] Se refiere al conflicto surgido en el año 87 entre el cónsul Gneo Octavio, caracterizado por una extrema superstición, y su colega Lucio Cornelio Cina; nada más parece saberse acerca de este Cornelio Culéolo (*RE* 123); a cierto Gayo Cornelio, que profetizó de manera similar la victoria de César sobre Pompeyo en Farsalia, aluden Plutarco (*Caes.* 47) y Gelio (XV 18; cf. S. Montero, pág. 113). Acerca del término *vates*, de uso ya un tanto despectivo en esta época, cf. H. D. Jocelyn, «*Poeta* and *vates*: concerning the nomenclature of the composer of verses in republican and early imperial Rome», en L. Belloni - G. Milanese - A. Porro (eds.), *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, I, Milán, 1995, págs. 19-50, esp. 31, n. 70.

[21] Mediante la expresión 'sumo consejo' (*summum consilium*) se alude aquí al senado.

[22] Cf. I 99, donde se indica que este episodio ocurrió durante la guerra mársica, bajo el consulado de Lucio Julio César y Publio Rutilio Lupo (90); Cecilia Metela, hija de Quinto Cecilio Metelo Baliárico (cónsul en el 123), se casó con Apio Claudio Pulcro (cónsul en el 79) y fue madre del tribuno Publio Clodio y del augur Apio Claudio; Cicerón parece referirse en este pasaje al templo que había en Roma bajo la advocación de Juno Sóspita ('Salvadora'), y no al situado en Lavinio (cf. *Nat.* I 82).

y no porque la razón los hubiese instruido. Sin embargo, de los filósofos sí que han podido recogerse algunos refinados argumentos acerca de la veracidad de la adivinación[23]. Jenófanes de Colofón —por empezar a hablar desde los más antiguos— fue el único de ellos que, aun diciendo que los dioses existen, desestimó la adivinación desde sus cimientos, mientras que todos los demás —a excepción de Epicuro, que se dedicaba a farfullar acerca de la naturaleza de los dioses[24]—, aprobaron su existencia, aunque fuera con desigual convencimiento. Pues, por una parte, Sócrates y todos los socráticos[25], así como Zenón y sus seguidores, se mantenían fieles a las opiniones de los filósofos antiguos, compartidas por la Academia antigua y por los peripatéticos[26], mientras que Pitágoras, como sedicente augur, ya había

---

[23] Se inicia así un apartado propiamente doxográfico, de función similar al que aparece en *Nat.* I 25-41; Cicerón pudo haberse inspirado para su elaboración en una colección de *placita* (cf., por ejemplo, PLUTARCO, *Plac. philos.* V 1), en la que se fundían, a su vez, dos repertorios: uno de carácter general (I 5) y otro de autores estoicos (I 6); de ahí que se mencione dos veces a Zenón de Citio, fundador de la Estoa.

[24] Sobre el ateísmo de fondo de Epicuro, producido en última instancia por el miedo *(Nat.* I 86), cf. *Nat.* I 123.

[25] Sócrates admitía, según Platón, varias formas de adivinación, como, por ejemplo, la que se basaba en los sueños (cf. *Apol.* 33c; *Critón* 44a; *Fedón* 60e); entre los 'socráticos' (Jenofonte [cf. I 52], los académicos y los peripatéticos, fundamentalmente) no ha de incluirse a los seguidores de las escuelas de Cirene y Mégara, ni a los cínicos (al respecto cf. S. TIMPANARO, pág. 236, n. 20); los fragmentos de estos autores que aparecen citados en nuestras obras se encuentran reunidos en G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae,* I-IV, Nápoles, 1990 [1983-1985].

[26] No ha de olvidarse, como indica S. TIMPANARO, pág. 237, que Cicerón conocía sobre todo los tratados exotéricos de la escuela aristotélica, más afines al ideario de la Academia platónica, si bien algunas de sus opiniones personales parecen más afines al Aristóteles esotérico (así, por ejemplo, las referentes a la interpretación de los sueños; cf. II 128).

concedido anteriormente un gran prestigio a este asunto[27], y Demócrito, una autoridad de peso, admitía en muchísimos pasajes la posibilidad de intuir aquello que va a ocurrir[28]. En cambio, el peripatético Dicearco desestimó cualquier tipo de adivinación, exceptuando el de los sueños y el del delirio[29], y Cratipo —nuestro íntimo amigo, que a mi juicio está a la par de los más altos peripatéticos— concedió crédito a estos mismos procedimientos, rechazando los restantes tipos de adivinación[30].

Pero, mientras los estoicos se dedicaban a defender 6 prácticamente todos los tipos (ya que Zenón los había ido sembrando en sus tratados[31], como una especie de semillas que Cleantes logró hacer algo más fructíferas[32]), surgió un hombre de agudísimo talento, Crisipo, que desarrolló toda su teoría sobre la adivinación en dos libros, además de hacerlo en uno sobre los oráculos y en otro sobre los sueños[33].

---

[27] Acerca de estas leyendas pitagóricas cf. DIÓGENES LAERCIO, VIII 20; A. S. PEASE, *Div.*, págs. 58-59; S. TIMPANARO, pág. 237; sobre la habilidad hidromántica de Pitágoras, cf. VARRÓN, *Antiq. rer. div.*, App. I, frag. IV Cardauns.

[28] Demócrito —*gravis auctor*— recurría para ello a su teoría de los *eídōla*.

[29] Se trata de Dicearco de Mesina, discípulo de Aristóteles y de Teofrasto (cf. R. GOULET [dir.], II, D 98, págs. 760-764 [J.-P. Schneider]), también mencionado en I 113; II 100, 105.

[30] Natural de Pérgamo; Cicerón —que lo conoció personalmente en Mitilene, en el año 51 (cf. *Tim.* 2)— obtuvo para él la ciudadanía romana; fue maestro de su hijo Marco en Atenas. Esta opinión de Cratipo es asumida por Quinto en II 100.

[31] Cf. *SVF* I 173, 550; se alude quizá al tratado *Perì sēmeíōn*, mencionado por DIÓGENES LAERCIO, VII 4.

[32] Sobre el hacendoso carácter de Cleantes, sucesor de Zenón de Citio, cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 168 (*SVF* I 463).

[33] Cf. *SVF* II 1187; se trata de Crisipo de Solos (Cilicia), famoso filósofo estoico del s. III. Acerca de toda esta frase, no obstante, cf. CHR.

Continuando su labor, su oyente Diógenes de Babilonia editó un libro[34], dos editó Antípatro[35] y cinco nuestro Posidonio[36]. No obstante, Panecio, maestro de Posidonio y discípulo de Antípatro, se apartó de los estoicos, pese a ser quizá el jefe de esta escuela, y, aunque no se atrevió a negar la existencia del poder de adivinar, dijo que él la ponía en duda[37]. ¿No van a concedernos los estoicos la posibilidad de hacer, en los demás aspectos, lo que a aquel estoico le fue permitído hacer —muy a pesar de los estoicos— en un aspecto concreto? Máxime cuando resulta que lo que no está claro para Panecio les parece a sus demás compañeros de escuela más claro que la luz del sol.

7 Pero lo cierto es que este timbre de gloria propio de la Academia ha sido refrendado mediante el juicio y el testimonio de un filósofo muy eminente[38].

4 Al preguntarnos también nosotros qué juicio merece la adivinación —ya que Carnéades discutió muchas veces, con agudeza y abundantes recursos, en contra de los estoi-

---

SCHÄUBLIN, «Cicero, *De divinatione* und Poseidonios», *Mus. Helv.* 42 (1985), 157-167, esp. 158-159.

[34] Cf. *SVF* III Diog. 35; natural de Seleucia, no sucedió inmediatamente a Crisipo en la dirección de la escuela estoica, ya que entre ambos ocupó ese puesto Zenón de Tarso (cf. A. S. PEASE, *Div.*, pág. 61).

[35] Cf. *SVF* III Ant. 37; Antípatro (s. II) fue discípulo y sucesor de Diógenes, así como maestro de Panecio.

[36] Cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 149 *(Perì mantikês);* Cicerón estableció contacto con él en Rodas (78-77; cf. PLUTARCO, *Cic.* 4, 5). Según I. G. KIDD, II (1), pág. 149, la obra aquí citada pudo servir de fuente para los parágrafos 125-130 de este mismo libro.

[37] Cf. CICERÓN, *Luc.* 107; DIÓGENES LAERCIO, VII 149 *(anypóstaton autēn phēsin);* Panecio fue jefe de la Estoa entre el 129 y el 109.

[38] Se indica así, como introducción al parágrafo siguiente, que el propio estoico Panecio sancionó el derecho a someter a crítica el tema, como ya venía haciendo la Academia Nueva; una admiración similar hacia este filósofo se observa en II 97.

cos[39]— y puesto que tememos asentir con ligereza a una cuestión falsa o insuficientemente conocida, lo que debemos hacer, según parece, es comparar los argumentos entre sí de manera concienzuda, una y otra vez, como lo hicimos en aquellos tres libros que escribimos acerca de la naturaleza de los dioses. Pues, aunque el asentimiento a la ligera y el error son cosas reprobables en cualquier asunto, lo son muy especialmente en este tema, en el que se debe juzgar qué importancia hemos de conceder a los auspicios, a los ritos divinos y a la religión[40], porque existe el peligro de que incurramos en un engaño impío al desatender tales asuntos, o bien en una superstición propia de ancianas al aceptarlos[41].

---

[39] Carnéades (*c.* 214-129) lo hizo en lecciones de carácter oral, luego transmitidas por Clitómaco (cf. II 87); en ellas debió de basarse Cicerón para elaborar el segundo libro de esta obra.

[40] A propósito del concepto de *religio,* cf. *Nat.* II 72. Cicerón hace derivar el término de *relegere,* 'volver a leer escrupulosamente' (de acuerdo con la que parece ser su verdadera etimología), y no de *religare,* si bien parece lo más probable que ambas connotaciones coexistiesen ya por entonces. Acerca del panorama religioso de la época, en general, puede consultarse ahora la síntesis publicada por M. Beard - J. North - S. Price, *Religions of Rome, I: A history,* Cambridge, 1998, págs. 114-166.

[41] Cf. II 19, 125, 129. Un esquema argumentativo muy similar se emplea en *Nat.* I 1. Se opone así, en cierto modo, ateísmo y superstición, como extremos coincidentes en el fondo desde el punto de vista filosófico; un análisis muy similar se documenta en Plutarco, *De superst.* 164e: la ignorancia *(amathía)* y la ceguera *(agnoía)* hacen que los temperamentos duros o intransigentes nieguen la existencia de la divinidad —entre burlas, profesando el ateísmo con fervor de prosélitos (I 104) —, y que los temperamentos débiles incurran, por el contrario, en la superstición (esta última idea se observa, asimismo, en II 81, 125). Ambos extremos —que Cicerón consideraba, probablemente, como sendas maneras de huir de la responsabilidad moral— derivan del miedo, característico de Epicuro (según se sugiere con frecuencia en el *De natura deorum;* cf. *Nat.* I 86), o bien de la ansiedad *(Div.* II 86, 148-150; Varrón, *Antiquit. rer. div.,* frag. 47 Cardauns). Según

58 *Introducción al diálogo*

Se ha discutido sobre estas cuestiones otras muchas veces, pero con algo más de detalle hace poco, cuando me encontraba en Túsculo con mi hermano Quinto[42]. Resulta que, cuando fuimos a pasear al Liceo —nombre que recibe la parte de arriba del gimnasio[43]—, me dice: «Hace

---

indicábamos ya, a propósito de *Nat.* II 72, resulta difícil establecer con precisión el significado originario del término *superstitio,* que, de acuerdo con su posible etimología *(superstes,* 'verdadero testigo de lo pasado', a partir de *super-stare),* parece ofrecer un sentido más o menos positivo ('divino', 'profético') en algunos textos arcaicos (como se observa en el uso eniano de *superstitiosus* en I 66, II 115), pero más bien negativo en otros (I 132), y que en esta época, en cualquier caso, ya parece haberse polarizado por completo frente a *religio* (cf. É. Benveniste, *Rev. Ét. Lat.* 16 (1938), 35, «Religión y superstición», *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas, I: Economía, parentesco, sociedad; II: Poder, derecho, religión,* colab. J. Lallot, tr. M. Armiño, rev. y notas J. Siles, Madrid, 1983 [= *Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* París, 1969], págs. 397-406), poseyendo tan sólo una connotación negativa (cf. I 126, II 76, 86, etc.) Sobre esta cuestión, en general, puede consultarse M. Sachot, «*Religio / superstitio.* Historique d'une subversion et d'un retournement», *Revue de l'Histoire des Religions* 208 (1991), 355-394. La delimitación entre *religio* y *superstitio* no parece haber estado siempre meridianamente clara entre los romanos de la época (cf. J. Kroymann, «Cicero und die römische Religion», en A. Michel - R. Verdière [eds.], Ciceroniana. *Hommages à Kazimierz Kumaniecki,* Leiden, 1975, págs. 116-128), como demuestra, por ejemplo, el testimonio de Nigidio Figulo —transmitido por Gelio IV 9, 2—, quien definía *religiosus* como «aquel que se encuentra atado a consecuencia de su excesiva y supersticiosa religiosidad» *(qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat;* cabe comparar Cicerón, *De dom.* 105).

[42] Se refiere a la villa situada junto a la moderna Frascati, a unos veinte kilómetros al sur de Roma, adquirida por Cicerón en el 68 y que había sido propiedad, entre otros, de Sila y de Catulo. La fórmula de transición al diálogo empleada es muy similar a las que aparecen en *Nat.* I 15 y *Fat.* 2.

[43] En homenaje a la escuela peripatética; la parte de abajo, sin embargo, era denominada 'Academia' (cf. *Tusc.* II 9; H. Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1-35: Text, Übersetzung,*

poco que terminé de leer el tercero de tus libros sobre la naturaleza de los dioses[44]. La intervención de Cota que aparece en él[45], aunque hizo tambalearse mis opiniones, no logró, sin embargo, privarlas de sus cimientos». «Pues muy bien», le digo; «en efecto, es Cota quien discute con la intención de refutar los argumentos de los estoicos, más que con la de arrumbar la creencia religiosa de las personas». Entonces Quinto me responde: «Eso es lo que dice Cota, pero creo que lo hace con tanta insistencia para que no parezca que transgrede las leyes de la comunidad; a mí, sin embargo, me parece que, en su afán de disertar contra los estoicos, está eliminando a los dioses desde sus cimientos[46].

No siento necesidad alguna de dar respuesta a su discurso, porque la religión fue suficientemente defendida en el libro segundo por Lucilio, cuya intervención te pareció a ti mismo la que más se acercaba a la verdad, según escribes al 9

Kommentar. Aus dem Nachlaß herausgegeben von A. Dörrie, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1987, 18.4, págs. 182-183, 445).

[44] Como indica A. S. Pease, *Div.*, pág. 67, es muy probable que Quinto, dada su intimidad con Cicerón, pudiese leer la obra antes de su publicación definitiva.

[45] Se trata de Gayo Aurelio Cota, que interviene como representante de la Academia en el *De natura deorum;* aquí se hace referencia a su intervención contra el estoico Lucilio Balbo (*Nat.* III), a quien se alude en el parágrafo siguiente.

[46] Quinto muestra así su interés por una religión de corte típicamente romano, concebida como institución social sometida a *iura,* y no tanto como un sentimiento de carácter íntimo y personal. La alusión que aquí se hace al 'afán de polémica' *(studium disserendi)* del académico Cota es comparable a la que poco después se dirige hacia su correligionario Carnéades (cf. I 62: *studium concertationis)* y podría considerarse como una velada crítica hacia el carácter puramente retórico o especulativo que adoptaba en ocasiones la Academia.

final del libro tercero[47]. Pero, lo que se dejó al margen de aquellos libros —imagino que porque consideraste más apropiado tratar y disertar al respecto por separado—, esto es, lo referente a la adivinación, entendida como la predicción e intuición de las cosas supuestamente fortuitas[48], veamos —si te parece bien— qué validez tiene y en qué consiste. Porque yo estimo lo siguiente: si son ciertas las formas de adivinación sobre las que hemos oído hablar y por las que sentimos veneración, tienen que existir los dioses, y, a su vez, si los dioses existen, tiene que haber personas capaces de adivinar[49]».

6 10 «Quinto» —le digo—, «tú sí que estás defendiendo el baluarte de los estoicos, si es que se cumple eso de que los dioses existen, si la adivinación existe, y, a la inversa, que, si los dioses existen, existe la adivinación. Ni una cosa ni la otra es tan fácil de conceder como tú consideras, pues no sólo puede el futuro manifestarse sin que exista una intervención divina, a través de la naturaleza, sino que puede ocurrir que, aun existiendo los dioses, no hayan otorgado al género humano capacidad adivinatoria alguna». Y él res-

[47] Cf. *Nat.* III 95, donde se alude en realidad a la 'verosimilitud' de los argumentos de Balbo —*ad veritatis similitudinem... propensior*—, y no a la 'verdad' de éstos (como bien recuerda Chr. Schäublin, pág. 297); al respecto, cf. S. Timpanaro, pág. LXXV, n. 83.

[48] Podría tratarse de la definición propuesta por Posidonio; el tema había quedado aludido en *Nat.* I 55; II 162-163; III 14. A esta concepción estoica se opone buena parte del discurso de Cicerón contenido en el libro II (cf., asimismo, Séneca, *Nat. quaest.* II 32, 4: *fortuita et sine ratione vaga divinationem non recipiunt; cuius rei ordo est, etiam praedictio est).*

[49] Cf. I 82-83, 104, 117; *Nat.* II 12; *Leyes* II 32-33; la idea es de raigambre griega: cf. Sófocles, *Edipo rey* 898-910; Aristóteles, frag. 12a Ross; Jenofonte, *Mem.* I 4, 15; en II 41 sostiene Cicerón que se trata de un argumento de doble filo, ya que, en virtud del mismo, la negación de la adivinación supondría, a su vez, la inexistencia de los dioses.

ponde: «Pues, para mí, es prueba suficiente de que existen los dioses y de que deliberan acerca de los asuntos humanos el hecho de que, a mi juicio, hay tipos de adivinación que son claros y evidentes. Si te parece bien, expondré mi opinión personal al respecto, siempre y cuando estés dispuesto a ello y no tengas nada que pienses ha de anteponerse a esta charla».

Defensa de la adivinación por parte de Quinto (11-132). Existencia de la adivinación

«Quinto» —le digo—, «pero si yo 11
estoy siempre disponible para la filosofía... Como, por otra parte, no hay en este momento ninguna otra cosa a la que poder dedicarme con agrado, todavía anhelo mucho más oír tu opinión acerca de la adivinación». «Sin duda que no es nada nuevo» —me dice—, «nada que yo opine de una manera personal frente a los demás, pues sigo una opinión antiquísima y que, además, está refrendada por el asentimiento de todos los pueblos y gentes: son dos los tipos de adivinación; uno de ellos se basa en el aprendizaje, y el otro en la naturaleza[50].

Pues ¿qué pueblo, qué ciudad hay que no se deje impre- 12
sionar por las predicciones de los arúspices, de los intérpretes de señales y relámpagos, de los augures, de los astrólogos, o por las predicciones de las tablillas[51] (éstos son, prácticamente, los procedimientos basados en el aprendizaje), o bien por las que ofrecen los sueños y los vaticinios

[50] Cf. PLATÓN, *Fedro* 244d; la distinción entre adivinación 'artificial' —obtenida mediante la aplicación de una técnica *(ars),* cuya aplicación está en la base de la interpretación *(interpretatio)* y de la posterior *coniectura* (II 66) — y adivinación 'natural' es bastante recurrente en nuestra obra (cf. I 34, 72, 109; II 26-27, etc.), tras el probable precedente de Posidonio.

[51] Lat. *sortes;* se trataba de pequeñas piezas de madera —con señales, letras, sílabas o palabras incisas en ellas— que se extraían como procedimiento adivinatorio.

(estos dos se piensa que son de carácter natural)? Considero, desde luego, que hay que preguntarse más por lo que pasa a continuación de estas predicciones que por sus causas, porque lo que existe es una especie de poder natural, capaz de anunciarnos de antemano el futuro[52], unas veces gracias a la observación prolongada de los signos, y otras gracias a una instigación o inspiración de carácter divino.

7 Por tanto, que deje Carnéades de importunar —como hacía también Panecio—, preguntándose si era Júpiter quien ordenaba a la corneja cantar desde la izquierda y al cuervo desde la derecha[53]. Son cosas que se han observado

---

[52] La misma asociación de *vis* y *natura* se observa en I 3, 15; la naturaleza actúa en quienes reciben la inspiración, y es la que propicia los signos que, después, analizan los intérpretes (cf. I 129-131).

[53] Se entiende que como signo de buen presagio en ambos casos (cf. I 85); también en PLAUTO, *Asin.* 260-261, se considera de buen augurio el canto de la corneja cuando se produce por la izquierda, y el del cuervo cuando lo hace por la derecha *(picus et cornix ab laeva, corvos, parra ab dextera / consuadent;* cf., asimismo, *Aulul.* 624, a propósito del cuervo, animal que se encargó de anunciar a Cicerón su propia muerte, según refiere PLUTARCO, *Cic.* 47, 8; ejemplos discordantes, como los de VIRGILIO, *Bucólicas* IX 15, y HORACIO, *Carm.* III 27, 15-16, podrían estar reflejando, más bien, un uso griego); buen augurio podría reflejar la *sinistra cornix* todavia en nuestra épica medieval, según observa A. MONTANER, *Cantar de mio Cid*, pról. FCO. RICO, Barcelona, 1993, págs. 391-392, a propósito de los versos 11-12 del poema. Este dato dependía siempre, como es natural, de la orientación tomada por el observador, que, cuando se trataba de signos celestes, era hacia el este o hacia el sur en el caso del augur romano (hacia el norte, quizá, en la época más antigua, según apunta S. TIMPANARO, pág. XXXIX), como se observa, por ejemplo, en I 31 *(ad meridiem spectans);* de ahí que los adjetivos *laevus* y *sinister* —indicadores, por tanto, del oriente— pudieran tener el significado de 'favorable' *(dexter,* 'derecho', siempre tenía, sin embargo, este significado, como anota E. COURTNEY, pág. 77; en relación con este tema, dentro de nuestras obras, cf., asimismo, I 28, 44, 106, 120; II 43, 74, 80-82; *Nat.* I 79). Sobre el valor asignado a 'derecha' e 'izquierda' en distintos periodos de la cultura indoeuropea y grecorromana antigua cf.

durante una inmensidad de tiempo, y que, como indicios que eran de aquello que sucedía[54], se han ido tomando en consideración y anotando. Por otra parte, no hay nada que el largo transcurso del tiempo no pueda establecer y hacer comprensible, gracias a la salvaguarda propia del recuerdo y a la transmisión de los testimonios.

Cabe maravillarse de los tipos de hierbas y de raíces que 13
han hallado los médicos contra las mordeduras de las bestias, contra las enfermedades de los ojos y contra las heridas. La naturaleza de su efecto nunca pudo explicarla la razón; por su utilidad se estimó su empleo, así como también a aquel que lo descubrió. Venga, veamos fenómenos que,

---

A. S. Pease, *Div.*, págs. 76-77; G. E. R. Lloyd, *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego,* tr. L. Vega, Madrid, 1987 [= *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge, 1966], págs. 43-47; F. Guillaumont, «*Laeva prospera:* remarques sur la droite et la gauche dans la divination romaine», en R. Bloch *(et al.), D'Héraklès à Poseidon. Mythologie et protohistoire,* Ginebra - Paris, 1985, págs. 159-177; F. Marco, «Topografía cualitativa en la magia romana: izquierda y derecha como elementos de determinación simbólica», *Memorias de Historia Antigua* 7 (1986), 81-90. Por lo demás, la observación de las aves —de su posición y desplazamiento, y, sobre todo, de su canto— tenía larga tradición en Roma (pese a las reservas al respecto de los estoicos, expresadas en I 118): cf., por ejemplo, Enio, *Ann.*, frag. 155 Sk.; Livio, VI 41, 8 (a propósito del discurso de Apio Claudio Craso, en el 368 a. C.; como recuerda S. P. Oakley, *A commentary on Livy, books VI-X, vol. I: Introduction and book VI,* Oxford, 1997, pág. 711, un descendiente de este Apio, Publio Claudio Pulcro, cónsul en el 249, fue quien se hizo tristemente famoso en Roma por su desprecio hacia los auspicios: cf. *Nat.* II 7).

[54] A propósito de este pasaje, que encubre probablemente una corrupción del texto, cf. S. Timpanaro, págs. 241-242, n. 46, quien prefiere atetizarlo *(†in significatione eventus†).*

aun perteneciendo a otro tipo, son, sin embargo, muy parecidos a la adivinación[55]:

Y es que también el henchido mar anticipa a menudo
los vientos que se avecinan, cuando se encrespa de pronto en
[lo profundo
y las cenicientas rocas, espumeantes por el níveo flujo de la
[sal,
pugnan por replicar a Neptuno[56] *con voces entristecedoras,*
o cuando el incesante estruendo que nace en la elevada cima
[de un monte
crece al batirse contra una hilera de peñascos.

8 Tus *Pronósticos* están repletos de intuiciones proféticas como éstas. Pues bien, ¿quién es capaz de aislar sus causas? Y eso que, según veo, lo intentó el estoico Boeto, quien algo ha hecho hasta ahora para explicar la razón de los fenómenos que se producen en el mar y en el cielo...[57].

---

[55] Cf. Arato, *Phaen.* 909-912 (= *Progn.*, frag. 3, 1-6 Soub.); A. S. Pease, *Div.*, pág. 84.

[56] Es decir, al mar, por metonimia; puede compararse Enio, *Ann.*, frag. 516 Sk. *(imber Neptuni)*, Lucrecio, II 655 y, en el propio Cicerón, *Arat.* 129 *(Neptunia prata)*.

[57] Boeto de Sidón, discípulo de Diógenes de Babilonia (s. ii; cf. R. Goulet [dir.], II, B 47, págs. 123-125 [R. Goulet]), escribió, entre otras obras, un comentario a los *Fenómenos* de Arato; el título de 'Pronósticos' podría haberlo tomado Cicerón de esta fuente (cf. J. Martin, *Histoire du texte des* Phénomènes *d'Aratos*, París, 1956, pág. 19); el poema ha solido dividirse tradicionalmente en dos secciones: *Phaenomena* y *Prognostica*, de acuerdo con una clasificación artificial y posterior al poeta, ya que remonta a los comentaristas del siglo ii; según esta división, los *Phainómena* abarcan los vs. 1-732, mientras que las *Prognṓseis katà sēmeîōn*, inspiradas en el *De signis tempestatum* pseudoteofrasteo, ocupan los vs. 733-1154.

¿Quién podría decir, con cierta probabilidad, por qué 14
suceden realmente cosas así?

Asimismo la cenicienta focha, al huir del abismo del ponto,
anuncia con su grito la amenaza de horribles borrascas,
lanzando de su trémula garganta desafinados cantos[58].
También a menudo entona la rana en su pecho
un tristísimo cantar, e insiste en sus sones matinales[59],

---

[58] Cf. ARATO, *Phaen.* 913-915 (= *Progn.*, frag. 3, 7-9 Soub.) Arato (v. 913) ofrece en su texto el término *erōdiós*, más próximo probablemente al lat. *ardea*, 'garza' (cf. VIRGILIO, *Georg.* I 360-364; PLINIO, XVIII 363). Los versos citados a continuación proceden de ARATO, *Phaen.* 948-953 (= *Progn.*, frag. 4, 4-9 Soub.)

[59] Arato (v. 948) emplea como sujeto de esta frase el término *ololygṓn* (desconcertante ya para los propios escoliastas: cf. J. MARTIN, *Scholia in Aratum vetera*, Stuttgart, 1974, págs. 458-459), vertido por Cicerón mediante el término *acredula*. La identificación del animal al que se alude resulta difícil. Según se desprende de ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 536a11-13; PLINIO, XI 173; CLAUDIO ELIANO, *Hist. anim.* IX 13, el término griego refleja el grito que emite el macho de la rana, cuando éste invita al apareamiento ('grenouille verte' traduce J. Martin en su edición de los *Phaen.*, págs. 127, 186; lo mismo opina M. ERREN, *Aratos. Phainomena*, Múnich, 1971, pág. 57 ['Grasfrosch']; 'rainette' traduce en nuestro pasaje J. SOUBIRAN, pág. 194). El término *ololygṓn* vuelve a aparecer en TEÓCRITO, VII 139-140; 'tree-frog' traduce A. S. F. GOW, *Theocritus*, II, Cambridge, 1965, pág. 165, quien observa, acertadamente, que el término pudo aplicarse «to any creature which *ololýzei*», y aduce los testimonios de TEOFRASTO, *Perì sēmeiōn*, frags. 6, 15 y 6, 42 Wimmer (este último fragmento, posible modelo de Arato), [VIRGILIO], *Culex* 151, PLINIO, XXXII 92 *(rana parva)* y 122 *(rana, quam Graeci* calamiten *vocant)*. Esta posible vacilación se refleja bien en S. ISIDORO, *Etym.* XII 6, 59 *(agredulae ranae parvae in sicco vel agris morantes;* cf. J. ANDRÉ, *Isidore de Séville. Étymologies, livre XII: Des animaux*, Paris, 1986, págs. 218-219, n. 424), frente a XII 7, 37, donde se identifica a la *acredula* con la *luscinia* o 'ruiseñor' (cf. *ib.*, págs. 252-253, n. 503); AVIENO, *Arat.* 1703, traduce el término por *ulula*, haciendo prevalecer, probablemente, una supuesta onomatopeya ('hulotte', autillo, según la traducción de J. SOUBIRAN, *Aviénus. Les* Phénomènes *d'Aratos*, París, 1981, pág.

en sus sones insiste, y arroja de su boca continuos lamentos,
tan pronto como la aurora deja caer sus gélidos rocíos[60].
Y alguna vez la negruzca corneja, al recorrer las orillas,
llega a sumergir la cabeza, recibiendo sobre su cuello el oleaje.

9 15 Vemos que estas señales no mienten prácticamente nunca, y, sin embargo, no vemos por qué ocurre así.

También vosotras, crías del agua dulce, veis los signos,
cuando os disponéis a lanzar a gritos vuestros sones vanos
y con desacordado croar alborotáis fuentes y estanques[61].

¿Quién podía sospechar que las ranitas viesen tales cosas? Pero resulta que reside en ellas una especie de poder natural capaz de manifestar señales, suficientemente cierto por sí mismo, pero más que oscuro para el conocimiento humano[62].

Los bueyes de moroso pie[63], *encarando la luz del cielo,*

165; cf. S. Isidoro, *Etym.* XII 7, 38: *ulula*, apò toû ololýzein, *a planctu et luctu).* Ante la posibilidad de que se trate de un batracio, de un ave, como invita a pensar el contexto del pasaje (cf. L. Gamberale, «L'*acredula* di Cicerone: una variante d'autore?», *Studi Italiani di Filologia Classica* 43 [1971], 246-257, esp. 247) o de un insecto (Pease se decanta por el significado de 'cigarra' o similar, según *Div.*, pág. 86; para otras posibles identificaciones cf. F. Harder, «*Acredula – ololygōn*», *Glotta* 12 [1923], 137-144), S. Timpanaro, pág. 13, no queriendo 'tirare a indovinare', opta por la transcripción: «*acrèdula*»; «*Acredula*» transcribe también Chr. Schäublin, pág. 19. Sin tener una absoluta certeza, nos inclinamos a pensar que en el texto se alude a la rana.

60 Para este significado de *remittit*, cf. Virgilio, *Géorgicas* II 218.

61 Cf. Arato, *Phaen.* 946-947 (= *Progn.*, frag. 4, 1-3 Soub.); mediante la expresión *alumnae aquai dulcis* se alude a las ranas, capaces, según esto, de presentir la proximidad de una tormenta.

62 Cf. Arato, *Phaen.* 954-955 (= *Progn.*, frag. 4, 10-11 Soub.)

63 Se trata del único testimonio latino del término *mollipes* ('de moroso pie' o, acaso, 'de tierna pata'; cf. *malakaì pódas Hôrai* en Teócrito

aspiraron con su morro la húmeda esencia que procedía del
[aire.

Como entiendo lo que sucede después, no me pregunto su porqué[64].

Pues bien, el siempre verde y siempre cargado lentisco
suele crecer con triple retoño:
produciendo tres cosechas señala las tres épocas de labran-
[za[65].

Ni siquiera me pregunto por qué únicamente este ar- 16
busto florece tres veces, o por qué hace coincidir la señal de su flor con el momento adecuado para la labranza. Estoy satisfecho por el hecho de entender lo que ocurre, aunque ignore por qué es así en cada caso. Por tanto, voy a aducir para la adivinación, en su conjunto, lo mismo que para los fenómenos que acabo de recordar.

Veo cómo la raíz de la escamonea puede ser eficaz para 10
purgar, cómo la aristoloquia —que recibió su nombre de quien la descubrió, mientras que a ella, propiamente, la recibió su descubridor a través de un sueño— puede ser efi-

XV 103), parcialmente comparable al ya existente *tardipes;* también es hápax el adjetivo —un tanto pleonástico— *umiferus* ('húmedo') del verso siguiente (sobre el gusto ciceroniano por las nuevas acuñaciones, dentro del lenguaje poético, cf. A. Traglia, *La lingua di Cicerone poeta,* Bari, 1950, pág. 111); se entiende que esa humedad que se halla suspendida en el aire es anunciadora de lluvia. Acerca del pasaje, en general, cf. G. Williams, *Tradition and originality in Roman poetry,* Oxford, 1968, págs. 257.

[64] Cf. Arato, *Phaen.* 1051-1053 (= *Progn.*, frag. 5 Soub.)

[65] Cf. Homero, *Il.* XVIII 542, *Od.* V 127, Hesiodo, *Theog.* 971; solía labrarse durante los meses de abril, julio y septiembre.

caz contra las mordeduras de serpiente[66]. Lo veo y es suficiente; cómo es posible, no lo sé. Del mismo modo que no distingo con claridad suficiente qué fundamento tienen aquellos anuncios de viento y lluvia que he mencionado. Reconozco su poder y lo que de él se sucede; lo sé, lo acepto. De manera similar, oigo decir qué valor tiene una fisura o un lóbulo en las entrañas; no sé cuál es la causa[67]. Y, desde luego, la vida está llena de cosas como éstas, porque prácticamente todos recurren a las entrañas. Y bien, ¿acaso podemos dudar del poder de los relámpagos? Si otras muchas cosas pueden producir extrañeza, ¿no la producirá lo siguiente como la que más? Cuando Sumano —por entonces de arcilla— fue golpeado por un rayo caído del cielo sobre la techumbre del Júpiter Óptimo Máximo y no se encontraba por ninguna parte la cabeza de esta imagen, los

---

[66] Acerca de la escamonea, cf. TEOFRASTO, *Hist. plant.* IX 1, 3-4; sobre la aristoloquia, cf. *ib.*, IX 13, 3 y 20, 4; J. ANDRÉ, *Les noms de plantes dans la Rome antique*, París, 1985, pág. 25 (el descubrimiento de esta especie de goma resinosa se atribuye a Aristóloco de Éfeso; no obstante, acerca del posible origen de la denominación, cf. PLINIO, XXV 95, A. S. PEASE, *Div.*, págs. 93-94). Variedades de sendas plantas se empleaban también, durante la antigüedad, para provocar el aborto (cf., por ejemplo, HIPÓCRATES, *Mul.* I 74, E. NARDI, *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Milán, 1971, págs. 275 y 262, respectivamente).

[67] La adivinación mediante la observación de entrañas se practicaba por lo general sobre el hígado (tradicionalmente asociado a lo psicológico y a lo mántico; cf., por ejemplo, PLATÓN, *Tim.* 71d), que solía extraerse de bueyes, ovejas, perros, gansos o ranas; se procedía para ello al examen de las venas y de los nervios de la víscera recién extraída (cf. Servio, a propósito de *Geórgicas* I 120: *ut fibrae per iecur, id est venae quaedam et nervi)*, de acuerdo con técnicas más o menos refinadas (representación directa del anuncio o referencia simbólica); también se recurría, en ocasiones, al examen de la hiel, del corazón o del pulmón (cf. II 29).

arúspices dijeron que había sido arrojada al Tíber, y fue encontrada en el lugar que ellos señalaron[68].

Pero ¿de qué autoridad, de qué testimonio mejor que el 17 11
tuyo podría servirme? Hasta he memorizado —y ciertamente con placer— los versos que pronuncia la musa Urania en el libro segundo de tu *Consulado*[69]:

[68] Sumano es epíteto de Júpiter, que ilumina la noche con sus relámpagos (cf. Varrón, *Ling. Lat.* V 74); el suceso mencionado se produjo en el año 278 (cf. Livio, *Per.* del libro XIV).

[69] El opúsculo autobiográfico *De consulatu suo* (cf. *Fam.* I 9, 23: *De temporibus meis;* el título también podría haber sido *Consulatus suus* o, simplemente, *Consulatus,* como para este lugar conjeturó Gulielmius) constaba de tres libros (y de quizá unos tres o cuatro mil hexámetros), escritos por Cicerón en torno al año 60 *(Cartas a Ático* I 19, 10). Al respecto puede consultarse A. S. Pease, *Div.*, págs. 99-121; H. D. Jocelyn, «Urania's discourse in Cicero's poem *On his consulship:* some problems», *Ciceroniana* 5, Roma, 1984, págs. 39-54; E. Courtney, págs. 160-171; D. P. Kubiak, «Aratean influence in the *De consulatu suo* of Cicero», *Philologus* 138 (1994), 52-66. Se justifica el recurso a la musa Urania, dado que el pasaje versa sobre los fenómenos celestes observados como anuncio de la conjuración de Catilina (cf. II 45-46, así como *Catil.* III 18-21; este discurso fue pronunciado el 3 de diciembre del 63), y también sobre el *otium litteratum* que el autor practicó desde su juventud (cf. J. Gaillard, «Uranie, Jupiter et Cicéron: du *De consulatu suo* au *De temporibus suis*», *Revue des Études Latines* 54 (1976), 152-164); la musa Caliope —glorificadora de héroes— intervenía en el libro III *(Cartas a Ático* II 3, 4) y quizá Minerva en el I (Quintiliano, XI 1, 24; Ps.-Salustio, *In Cic.* 7; sobre la posibilidad de que Cicerón relatase en ese mismo libro primero su asistencia a un *concilium deorum,* cf. H. D. Jocelyn, «Urania's discourse», págs. 41, n. 21, 43; D. P. Kubiak, pág. 55, n. 15). En los 78 hexámetros que comprende el texto (frag. 6 Bl., 2 Soub.) se hace referencia primeramente a los prodigios ocurridos a principios del 63 (vs. 11-32) y, después, a los del año 65 (vs. 33-65, desde el principio del capítulo 12). El estilo del pasaje «non è poeticamente felice», según observa S. Timpanaro, pág. 245; en cualquier caso, conviene recordar que su autor no se había propuesto escribir un poema para los amantes de la lírica —género para el que, por lo demás, tampoco parece haber tenido grandes dotes—, sino más bien una especie de crónica de su propia expe-

En el principio gira Júpiter, inflamado en fuego etéreo,
y alumbra con su luz la totalidad del mundo[70],
pretendiendo invadir cielo y tierra con su mente divina,
la cual, confinada e inclusa en la cavidad del éter eterno,
preserva en lo más hondo el sentir y la vida de los hombres[71].
Y, si deseas conocer el movimiento y vagabundo curso de las [estrellas
que, sitas en el espacio de los signos[72],
andan errantes —según concepto y falsa expresión de los [griegos[73],
pues se desplazan, en realidad, con curso e itinerario precisos—,
verás que todo se encuentra ya registrado de acuerdo con la [mente divina[74].

riencia, que fuera innovadora desde el punto de vista historiográfico y amena desde el puramente literario.

[70] Cf. *Fat.*, frag. 3; E. Courtney, pág. 163; la invocación inicial dirigida a Júpiter era ya casi un tópico, tras el precedente de Cleantes *(Himno a Zeus;* cf. *SVF* I 537) y de Arato (*Phaen.* 1: *ek Diòs arkhṓmestha;* cf. *Rep.* I 56).

[71] Cf. *Arat.* 252; Cicerón ofrece aquí una caracterización típicamente estoica de la figura de Júpiter, similar a la realizada por Arato, cuyo *toû* (sc. *Diòs) gàr kaì génos eimén (Phaen.* 5), «de Zeus somos también linaje», había traspasado fronteras *(Act. ap.* 17, 28).

[72] Lat. *quae sint... in sede locatae (qua* [...] propone leer, tras Davies, E. Courtney, págs. 160, 163). Es decir, en la zona del zodiaco; a propósito del término *signum* y de sus varios significados cf. C. Moussy, *«Signum* et les noms latins de la preuve: l'héritage de divers termes grecs», en J. Dangel [ed.], *Grammaire et rhétorique: notion de Romanité* [...], Estrasburgo, 1994, págs. 31-41, J.-P. Brachet, «Esquisse d'une histoire de lat. *signum*», *RPh* 68 (1994), 33-50, quien defiende la relación etimológica de este término con el verbo *secare* ('cortar').

[73] En referencia al gr. *plánētes* o *planêtai* (lat. *planetae);* cf. A. S. Pease, *Div.*, pág. 103, donde se alude a la crítica realizada ya por Platón a causa de la inexactitud del término *(Leyes* 821b, 822ab; cf. II 146; *Nat.* II 51; *Tusc.* I 62).

[74] Lat. *divina mente notata;* para el sentido de este último término cf. H. D. Jocelyn, «Urania's discourse», págs. 51-52, quien remite a I 21 *(signati temporis)* y a II 47 *(per notas nos certiores facit Iuppiter).*

Pues tú también viste[75]*, durante tu consulado, primero el vo-* 18
[landero movimiento de los astros
y la inquietante conjunción de las estrellas, de brillante res-
[plandor,
cuando purificaste los níveos cerros del monte Albano
y honraste las Latinas con abundante leche[76]*;*
también viste trémulos cometas de claro resplandor[77]*,*
y pensaste que todo se confundía entre nocturno estrago,
porque las Latinas cayeron casi hacia el tiempo funesto
en que la luna ocultó su clara faz tras una espesa luz
y súbitamente desapareció en la noche estrellada[78]*.*

---

[75] Es decir, desde una presciencia similar a la que caracterizaba a Júpiter (el parangón implícito escandalizó, a buen seguro, a Clodio; cf. *De dom.* 92; D. P Kubiak, pág. 60, n. 35). Acerca del verso siguiente cf. E. Courtney, págs. 160, 164, quien propone leer *micanti* [se. *ardore*], por *micantis,* con buen criterio.

[76] La ceremonia de purificación consistía, propiamente, en una *lustratio;* las Ferias Latinas (cf. *Nat.* I 15), se celebraban durante tres o cuatro días cada año, sin fecha fija *(f. conceptivae),* pero generalmente entre los meses de enero y julio (cf. A. S. Pease, *Div.*, pág. 104; a finales de invierno en el caso que aquí se relata; en marzo, según entiende H. D. Jocelyn, «Urania's discourse», pág. 52); la ceremonia se realizaba en el monte Albano (unos veinte kms. al sudeste de Roma), en honor del *Iuppiter Latiaris.*

[77] En alusión a la *aurora septentrionalis* (o *polaris),* según observa W. A. Falconer, pág. 242, n. 1, quien remite a Séneca, *Nat. quaest.* VII 6. Acerca de la visión de cometas y de su interpretación en la época cf. Plinio, II 89-94; A. Le Bœuffle, *Le ciel des romains,* Paris, 1989, págs. 38-43.

[78] Cf. Cicerón, *Arat.* 247; se hace referencia al eclipse lunar que se produjo el 3 de mayo del 63 (calendario juliano; al respecto cf. A. Le Bœuffle, *ib.,* págs. 43-47), pero las Latinas se habían celebrado ese año a finales del invierno, con el Albano todavía nevado (de ahí quizá el *ferme* ['casi'] anterior). El 'nocturno estrago' anterior podría interpretarse como una alusión al ruido procedente de las armas (cf. H. D. Jocelyn, «Urania's discourse», pág. 50, n. 63; sobre la posibilidad de que estos últimos versos no se hallen en su ubicación original, cf. *ib.,* pág. 53).

¿Qué hay, además, de la antorcha de Febo[79], *anunciadora*
[de triste guerra,
que voló en inflamado resplandor hasta formar una gran co-
[lumna,
pretendiendo invadir la región del cielo declinante y del ocaso[80]*?*
¿Y qué hay del ciudadano que, abatido por un rayo terrible
bajo claridad serena, abandonó la luz de la vida[81],
y qué de la tierra, la cual se estremeció con pesado cuerpo?
Además, la visión nocturna de cambiantes formas terribles
alertaba sobre guerra y disturbios,
y los vates arrojaban sobre las tierras, con pecho delirante,
multitud de oráculos que amenazaban tristes sucesos[82],

[79] Cf. *Catil.* III 18; se ha pensado que puede aludirse a una aurora polar, a un *lumen zodiacale,* a un cometa, a un meteoro (H. D. JOCELYN, «Urania's discourse», pág. 53, n. 81; S. TIMPANARO, pág. 247; D. P KUBIAK, pág. 60), o al sol (cf. A. S. PEASE, *Div.*, pág. 108; A. HAURY, *«Quid illa 'Phoebi fax' in carmine Ciceronis 'De consulatu suo' (2, 20) significet (epitoma)»*, *Ciceroniana* 5 (1984), 199-200, «Un mystérieux météore, *Phoebi fax* (Cicéron, *De consulatu suo,* II, 20)», *Latomus* 43 (1984), 97-103); por la última posibilidad se inclina E. COURTNEY, pág. 164, comparando SÉNECA, *Fedra* 379 (cf. ENIO, *Med.*, frag. 243 J; véase, no obstante, A. S. PEASE, *Div.*, pág. 108, quien no considera esta interpretación compatible con la expresión *magnum ad columen* del verso siguiente).

[80] Como indica J. SOUBIRAN, pág. 254, n. 10, el oeste representaba para los augures etruscos el mal presagio. El sol había sufrido un eclipse parcial el 18 de mayo del 63, lo que justificaría el uso del participio *petessens* ('pretendiendo invadir'). Sobre la sintaxis del pasaje cf. H. D. JOCELYN, «Urania's discourse», pág. 51, n. 67.

[81] Alusión a un decurión de Pompeya llamado Marco Herenio (cf. PLINIO, II 137).

[82] Aquí terminaría la referencia a los episodios del año 63, según entiende H. D. JOCELYN, «Urania's discourse», págs. 45, 49, n. 62, 50, quien considera que los versos que siguen (30-35) constituyen una unidad argumental.

y lo que, tras insinuar su curso desde antiguo, terminó al fin 19
[por acaecer[83]*;*
el propio progenitor de los dioses pregonaba por cielo y tierra
que esto pasaría, prodigándose en continuas y claras señales.
Ahora es cuando, lo que había revelado antaño, 12
siendo cónsules Torcuato y Cota[84]*, el lidio arúspice de la*
[gente tirrena[85]*,*
se lleva a término bajo tu mandato, que reúne cuanto estaba
[prefijado.
Pues el propio padre altitonante, irguiéndose sobre el estre-
[llado Olimpo,
arremetió contra los cerros y templos antaño suyos
y prendió fuego a sus asentamientos capitolinos[86]*.*
Entonces se derrumbó la vieja y venerada imagen broncínea
se desvanecieron las leyes de vetusto numen[87] *[de Nata,*

---

[83] En una posible alusión al *Bellum Octavianum* del año 87 —precedido de signos similares— piensa A. S. Pease, *Div.*, pág. 110. Parece preferible, no obstante, considerar que se trata de una referencia al incendio del templo de Júpiter Capitolino (6 de julio del 83), momento en que los arúspices anunciaron que veinte años después se produciría un enfrentamiento civil (cf. *Cat.* III 9; Salustio, *Cat.* 47; J. Soubiran, pág. 255, n. 15). Acerca de la interpretación de este verso cf., no obstante, H. D. Jocelyn, «Urania's discourse», pág. 45; E. Courtney, pág. 166 (quien considera la posible pérdida de un verso, a continuación de éste, que cabría reconstruir, *ex. gr.*, *⟨paene e conspectu peritura, hinc impia facta⟩)*, D. P Kubiak, pág. 63, n. 42.

[84] Lucio Manlio Torcuato y Lucio Aurelio Cota fueron cónsules en el año 65.

[85] Acerca de la procedencia lidia de los etruscos cf., por ejemplo, *Nat.* II 11, Heródoto, I 94.

[86] Sobre el signo consistente en que la divinidad destruya sus propios templos —el cual se consideraba funesto— cf. Lucrecio, II 1101-1102; VI 417-420.

[87] Es decir, sancionadas en la antigüedad.

y el resplandor del rayo consumió las estatuas de las deidades[88].
Ahí estaba la nodriza silvestre del nombre de Roma[89],
Martia, que a los pequeños nacidos de la semilla de Mavorte[90]
regaba con el rocío de vida que salía de sus hinchadas ubres;
a la par que los niños se derrumbó ella entonces, bajo el inflamado golpe de un rayo,
dejando impresas, al verse arrancada, las huellas de sus patas.
¿Quién no extraía entonces entristecedoras advertencias de los documentos etruscos[91],
al desenrollar los escritos testimonios de su arte?

---

[88] Acerca de los Pinario Nata cf. II 45, 47; Livio I 7, 12-15; los tres signos se mencionan, igualmente, en *Catil.* III 19. El 'desvanecimiento de las leyes' *(elapsae)* alude propiamente al derretimiento —total o sólo superficial— de los bronces sobre los que se hallaban escritas.

[89] Es decir, en el Capitolio se encontraba la estatua en bronce de la Loba (que no era probablemente la que, en postura amenazante, se conserva en la actualidad, como observa E. Courtney, pág. 167); el *nomen Romae* alude a la designación de la estirpe romana. Se hace referencia, seguidamente, a la leche de este animal, con la que se amamantaron Rómulo y Remo, hijos de Marte y de Rea Silvia según la tradición más arraigada (cf., asimismo, II 45; sobre el aparente carácter 'anti-Roman' de este elemento —dada la importancia concedida a la lactancia en la antigüedad [cf., por ejemplo, Teócrito, III 15-17; Virgilio, *Eneida* IV 367; Sorano, *Gynaec.* II 19-29] y habida cuenta de la mala reputación con que contaba el animal en cuestión— cf. Dionisio de Halicarnaso, I 84, H. D. Jocelyn, «*Urbs augurio augusto condita*: Ennius *ap.* Cic. *Div.* I, 107 (= *Ann.* 77-96 V²)», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 197, n. s. 17 (1971), 44-74, esp. 52-53, asi como R. M.ª Iglesias, «Roma y la leyenda troyana: legitimación de una dinastía», *Estudios Clásicos* 104 [1993], 17-35, esp. 23-25).

[90] Denominación de Marte, frecuente en poesía (cf., no obstante, *Nat.* II 67, III 62). Acerca de este teónimo cf. G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, 2.ª ed., Münster, 1979 [1965], pág. 209.

[91] En alusión a la *Etrusca disciplina*.

Todos alertaban de que se cernía una ingente perdición so-
[bre los ciudadanos,
y la devastación, a partir de linajuda estirpe[92];
entonces denunciaban, con voz insistente, la destrucción de
[las leyes,
y hasta ordenaban preservar de las llamas los templos de los
[dioses y la ciudad,
así como precaverse contra el horrible estrago y la matanza[93];
tal era lo que, una vez establecido y prefijado, se ofrecía como
[inquietante destino,
salvo que una sagrada imagen de Júpiter, elevada con do-
[naire hasta excelsa cumbre,
dirigiese antes su mirada hacia el claro orto;
sería entonces cuando el pueblo y el sagrado senado
podrían ver las ocultas tentativas, si, vuelta hacia el orto del
[sol,
divisaba desde allí las sedes de los padres y del pueblo.
Esta imagen, largamente aplazada y tan esperada, 21
se erigió por fin, bajo tu consulado, sobre su elevada sede[94],
y en ese preciso instante del tiempo prefijado y señalado

---

[92] Catilina era de origen patricio (cf. Salustio, *Cat.* 5, 1), lo cual agravaba su infamia, a juicio de Cicerón; acerca de este pasaje cf. R. Giomini, «Cicerone, *De div.* I, 20 = *Poet. fragm.* II, 49 sgg. Tr.», *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, I, Roma, 1979, págs. 323-332 (*instare ingentem cladem*); R. Badalì, «Note testuali al *de divinatione* ciceroniano», en S. Mariotti *(et al.), Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco,* II, Palermo, 1991, págs. 829-834, esp. 829-832 *(inruere in gentem),* E. Courtney, pág. 168 (quien edita *volvier in gentem,* al igual que Ax).

[93] Los conjurados pretendían incendiar Roma durante la noche del 16 al 17 de diciembre, así como dar muerte a los magistrados y a buena parte de los senadores.

[94] El 3 de diciembre del 63, tras dos años de espera; cf. II 46-47; *Catil.* III 20.

fue cuando Júpiter hizo relucir su cetro sobre la excelsa co-
[lumna
y, mediante las advertencias de los alóbroges a los padres y
[al pueblo,
se puso al descubierto la perdición de la patria, a llama y
[hierro dispuesta [95].
13 *Con acierto, por tanto, los antiguos, cuyos testimonios con-*
[serváis
—quienes con moderación y virtud regían pueblos y ciuda-
[des[96]*—,*
y también con acierto vuestros antepasados [97]*—cuya pie-*
[dad y confianza
sobrepujaron a todos, cuya sabiduría a todos aventajó con
[mucho—
honraron de manera principal a las deidades de vigoroso
[numen.
Más aún, esto es lo que percibieron, con sagaz cuidado,
cuantos en distinguidos estudios ocuparon, felices, su ocio
22 *y arrojaron sus luminosas teorías, propias de un pecho*
[fecundo,
en la umbrosa Academia y el radiante Liceo [98].
Ya separado de todo ello desde la flor primera de tu juven-
[tud,

[95] Cf. Salustio, *Cat.* 39-47; los conjurados habían cometido la imprudencia de revelar sus planes a los alóbroges de la Galia Narbonense, cuyos representantes se encontraban por entonces en Roma, y a los que Cicerón mandó prender (3 de diciembre del 63; los conjurados fueron ejecutados el día 5).

[96] En referencia a griegos —como Solón o Licurgo— y a etruscos.

[97] En posible alusión a la época del rey Numa.

[98] La Academia se encontraba situada en medio de un bosque. El adjetivo *nitidus,* aplicado al Liceo, puede aludir al brillo que despedía el aceite que se aplicaban los atletas, antes de entrenar en el gimnasio (cf. Calímaco, frag. 261 Pfeiffer: *lipóōnta katà drómon).*

la patria te colocó bajo la pesada carga de las virtudes[99].
Tú, sin embargo, atemperando con el sosiego tus angustio-
[*sos cuidados,*
has consagrado a estos estudios, y a nosotras, lo que para
[*la patria se reserva*[100].

Por tanto, habiendo hecho lo que has hecho y habiendo escrito además, tan esmeradamente, lo que acabo de referir, ¿cómo puedes ponerte a hablar en contra de lo que yo sostengo acerca de la adivinación?

Y bien, ¿preguntas, Carnéades, por qué ocurre esto así, 23
y mediante qué arte puede llegar a vislumbrarse? Reconozco que yo no lo sé; lo que digo es que, como tú mismo puedes ver, así sucede. Por casualidad, dices, pero... ¿es así en realidad? ¿Puede producirse por casualidad una cosa que alberga en sí todos los atributos propios de la verdad? Al tirar las cuatro tabas se obtiene por casualidad una jugada de Venus; ¿piensas que también por casualidad saldrán cien jugadas de Venus, al tirar cuatrocientas tabas[101]? Colores disper-

[99] Cicerón había estudiado en Grecia entre el 79 y el 77; poco después ostentó el cargo de cuestor en Sicilia (76-75); posteriormente fue edil (70-69), pretor (67-66) y cónsul (63). La idea —que insiste en presentar al autor como artífice de una personal *devotio*, como *custos urbis* *(De dom.* 40) o *alter Romulus* (Ps.-Salustio, *In Cic.* 7)— es comparable a la ya expresada en *Nat.* III 85 *(grave ipsius conscientiae pondus;* cf. Varrón, *Ling. Lat.* V 73 [*onus honos*]).

[100] El 'nosotras', en boca de Urania, hace referencia a las musas, pacíficas inspiradoras —junto con Minerva— de la obra, y que pueden haberse dirigido al autor mientras éste dormía (cf. D. P. Kubiak, pág. 56-58); acerca de este pasaje cf., no obstante, Chr. Schäublin, pág. 31; S. Timpanaro, pág. 21; E. Courtney, págs. 162, 170 (quien edita *quod patria vocat, id* [...])

[101] Cf. S. Timpanaro, pág. 251; B. S. Hook - W. O. Stephens, «The simile of the *talus* in Cicero, *De finibus* 3.54», *Classical Philology* 91, 1996, 59-61; se emplea aquí el término *talus,* que, como el griego *astrá-*

sos de cualquier manera sobre una tabla pueden configurar los trazos de un rostro; ¿piensas que también la hermosura de la Venus de Cos puede obtenerse mediante una dispersión azarosa[102]? Si una cerda trazase con el morro la letra A sobre el suelo, ¿podrías llegar a suponer, por ello, que sería capaz de transcribir la *Andrómaca* de Enio[103]? Según pretendía Carnéades, al producirse una hendidura en una roca de la cantera de Quíos, había aparecido la cabeza de un pequeño Pan; imagino que era una figura con cierto parecido, pero seguro que no era una figura tal como para decir que fue hecha por Escopas[104], porque es un hecho cierto que la casualidad nunca puede imitar de un modo perfecto a la verdad.

---

galos, designaba una taba con cuatro caras útiles (dos de ellas, algo más inestables), marcadas con sus números respectivos: el 1 en la cara opuesta al 6 y, sobre las caras más anchas, el 3 en la opuesta al 4 (frente a la *tessera,* dado con marcas diferentes sobre cada una de sus seis caras). Las tabas se tiraban de cuatro en cuatro; la jugada de Venus *(Venerium)* era la más favorable, y se producía cuando los cuatro *tali* de una tirada mostraban números distintos (la peor jugada se producía al aparecer el número 1 en los cuatro; cf. Marcial, XIV 14 y 15; R. Giomini, págs. 280-281, n. 14).

[102] Esta pintura de la Afrodita *anadyoménē* ('surgiendo de las aguas'), obra de Apeles (s. iv), que se encontraba en el templo de Asclepio en Cos y que fue transportada a Roma por orden de Augusto, es mencionada como un irrepetible modelo de belleza en *Nat.* I 75; quedó inacabada, ya que nadie logró imitar su perfección al morir su autor.

[103] El pasaje es de intención cómica, dado el proverbial carácter ignorante del animal (de donde el dicho *sus Minervam docet),* en contraste aquí con la perfección de esta obra de Enio, muy admirada por Cicerón (cf. *Tusc.* III 44-46; A. De Rosalia, «La fruizione ciceroniana dei testi tragici di Enio», *Paideia* 45 (1990), 139-174; a propósito de *Annales,* cf. *Nat.* II 93).

[104] La anécdota es situada en Paros —patria del escultor Escopas (s. iv) —, y no en Quíos, por Plinio, XXXVI 14; *Paniscus* puede referirse tanto a un joven Pan, como a una pequeña imagen del personaje.

«Mas algunas veces no llega a suceder aquello que se ha 24 14
predicho». ¿A qué arte, en fin, no le pasa eso? Hablo de las artes que se basan en un pronóstico y que se hallan sometidas a opinión. ¿No ha de pensarse en la medicina como un arte? Sin embargo, se producen muchísimas equivocaciones. Y bien, ¿no se equivocan los timoneles? Los ejércitos de los aqueos y tantos capitanes de nave... ¿no se marcharon de Ilio de manera que, «felices por la marcha, miraban el rebullir de los peces» —como afirma Pacuvio— «y no podían llegar a saciarse de mirar»?

Entretanto, casi al ponerse ya el sol, se encrespa el mar,
las tinieblas se redoblan, la negrura de la noche y de las nu-
[bes oscurece la visión[105].

Por tanto, ¿acaso es que el naufragio de tantos caudillos y reyes ilustrísimos ha quitado fundamento al arte de navegar? ¿No vale nada el saber de los generales, por el hecho de que el más alto general se dio a la fuga hace poco, al perder a su ejército[106]? ¿No existe una manera sabia de gobernar el Estado, por el hecho de que en muchas cosas se equivocó Gneo Pompeyo, en algunas Marco Catón[107], y en alguna incluso tú mismo[108]? Cosa similar es la respuesta de

[105] Cf. *Teuc.*, frags. 353-356 W (la misma cita de los septenarios trocaicos de Pacuvio [c. 220-130] se documenta en *De or.* III 157); cf. S. Timpanaro, pág. 23; I. Mariotti, «Tradurre i poeti latini», *Paideia* 45 (1990), 301-311, esp. 302-303 (quien propone escribir *satias,* término defendido por Usener, frente al de *satietas,* aceptado en el texto por Giomini).

[106] Se alude así a Gneo Pompeyo, huido a Egipto tras la derrota de Farsalia (48).

[107] Catón de Útica *(Uticensis,* 95-46), se entiende.

[108] En posible referencia —más o menos autocrítica— al desafortunado episodio de la conjuración de Catilina, cuyo triste desenlace siempre constituyó un durísimo lastre para el autor.

los arúspices, así como todo procedimiento adivinatorio que se base en la opinión, porque se apoya sobre un pronóstico, sin poder ir más allá de él.

25 Este pronóstico puede estar equivocado algunas veces, pero, sin embargo, conduce con muchísima frecuencia a la verdad. Y es que se ha recurrido a él desde el principio de los tiempos, desde que este arte llegó a establecerse, gracias a la continua constatación y anotación de fenómenos idénticos, dado que los hechos, en ocasiones casi innumerables, se sucedían del mismo modo, si les habían precedido los mismos signos.

15 ¡Qué fundamento tienen, en realidad, vuestros auspicios...[109], que hoy precisamente —dicho sea con tu permiso— no conocen ya los augures romanos, mientras que los cilicios, los panfilios, los pisidios y los licios conservan su práctica[110]!

26 Pues ¿para qué voy yo a recordar al rey Deyótaro, nuestro huésped, un hombre sumamente ilustre y excelente, que nunca emprende cosa alguna sin contar con los auspicios[111]? Una vez, advertido éste por el vuelo de un águila, suspendió un viaje que ya estaba previsto y dispuesto, y la habitación en la que precisamente se habría alojado, caso de proseguir su marcha, se derrumbó durante la noche siguiente[112].

---

[109] Alusión directa a Cicerón, que era miembro oficial del colegio de augures desde marzo del año 52 (cf. J. LINDERSKI, «The aedileship of Favonius, Curio the Younger and Cicero's election to the augurate», *Harvard Studies in Classical Philology* 76 (1972), 181-200, esp. 199).

[110] Cf. I 2 y *Nat.* II 9, donde el estoico Lucilio Balbo censura el descuido de los ritos religiosos que se producía por entonces en Roma.

[111] Cf. II 20; *Pro Deiot.* 39; fue colaborador del gobierno romano en la provincia minorasiática de Galacia, por lo que recibió, entre otras prebendas, el título de rey; acusado de haber intentado asesinar a César, fue defendido por Cicerón en su discurso *Pro rege Deiotaro*.

[112] El águila es el ave mensajera de Zeus, quien solía enviarla a los reyes como señal premonitoria.

Y, según le oía decir a él mismo, muy a menudo suspendió un viaje de la misma manera, aunque hubiera recorrido ya el camino de muchos días. Pero, desde luego, lo que más destaca en él es lo siguiente: tras ser sancionado por César con el pago de una tetrarquía, de un reino y de cierta suma de dinero[113], afirmó que, aun así, no se lamentaba de los auspicios favorables que le sobrevinieron al marchar junto a Pompeyo, porque se había defendido mediante sus armas el prestigio del senado, la libertad del pueblo romano y la dignidad del mando, y acertadamente —afirmaba— le aconsejaron las aves, bajo cuya influencia había cumplido con su deber y con su sentido de la lealtad, ya que la gloria había estado para él por delante de sus posesiones[114]. Me parece, por tanto, que él practica los augurios de una manera auténtica, mientras que nuestros magistrados se sirven, ciertamente, de unos auspicios forzados[115]. Porque es cosa necesaria que, cuando se le ofrece pienso a un pollo, se le caigan del pico unas miguitas al comer; sin embargo, decís que también es un tripudio pleno el que —según tenéis escrito[116]— se produce cuando parte del bocado cae a tierra[117], 27 28

[113] Se alude a la tetrarquía de los Trocmos *(Trogmi)* y al reino de Armenia (cf. II 79).

[114] Cf. II 78.

[115] Cf. II 71-74.

[116] En los *libri augurales,* conocidos por Quinto Cicerón a través, probablemente, de la *auguralis disciplina* de Aulo Claudio Pulcro.

[117] Se producía 'tripudio pleno' *(tripudium solistimum),* es decir, sumamente favorable, cuando las aves, además de comer con avidez, dejaban caer parte del alimento (si hacía ruido al hacerlo, se trataba de un *tripudium sonivium;* cf. *Fam.* VI 6, 7); la frase, reiterativa respecto a lo inmediatamente anterior, bien podría ser el resultado de una glosa, o encubrir una doble redacción, como sugiere S. TIMPANARO, pág. 253.

pese a ser algo tan forzado como dije[118]. Así es como muchos augurios y muchos auspicios están completamente en desuso y abandonados, a causa de la negligencia del colegio, cosa de la que se queja aquel sabio Catón[119].

16 Antaño, casi ningún asunto importante se emprendía sin contar con los auspicios, ni aunque fuera de carácter privado, como incluso hoy reflejan los 'augures' en las bodas, quienes, una vez perdida ya su función, se limitan a conservar su nombre[120]. Pues, así como hoy suele impetrarse por los asuntos importantes mediante las entrañas (aunque también esto bastante menos que en otros tiempos), así solía hacerse por entonces a través de las aves. Y, de esta manera, al no buscar aquello que nos es favorable, vamos incurriendo en lo malo e infausto[121].

29 Como cuando Publio Claudio, el hijo de Apio Ciego, y su colega Lucio Junio perdieron sus grandísimas flotas, por navegar bajo auspicios infaustos[122]. Cosa que le sucedió del

---

[118] Aunque cualquier ave podía propiciar los *auspicia ex tripudiis* (II 73), los pollos, al cuidado del *pullarius*, eran las aves de más fácil disposición, sobre todo en situaciones prebélicas; la práctica es antigua (al año 325 la hace remontar Livio, VIII 30, 2, cuando el dictador Papirio, prevenido por el pulario, marchó a Roma para recabar un nuevo *auspicium);* como es natural, este tipo de auspicio era muy susceptible de manipulación. Por lo demás, cualquier animal con apetito era considerado, entre los romanos, signo de buen augurio (cf., por ejemplo, Virgilio, *Eneida* VI 199; Plinio, VIII 83).

[119] En referencia a Catón el Viejo *(Censorius;* 234-149); no se conserva el pasaje de su obra al que aquí se alude.

[120] Lat. *auspices nuptiarum;* es decir, testigos de boda o paraninfos, cuya función por entonces ya había dejado de ser, propiamente, la de indagar en el futuro —favorable o no— de la pareja que contraía matrimonio.

[121] Se opone aquí *sinistra* (al respecto cf. I 12) a *dira* y *vitiosa.*

[122] Lat. *vitio,* es decir, de manera indebida, sin haber cumplido con su obligación. Se alude a la batalla del 249 (consulado de Publio Claudio

mismo modo a Agamenón, quien, cuando los aqueos habían comenzado[123]

a murmurar entre sí y a menospreciar sin tapujos el arte de
[los arúspices,
ordena soltar amarras, siendo favorable el rumor, pero ad-
[versa el ave.

Pero ¿para qué ejemplos antiguos? Vemos lo que le pasó a Marco Craso por desatender un anuncio de malos presagios[124]. En este caso, tu colega Apio —buen augur, según suelo oírte decir—, en su condición de censor, consignó sin la suficiente prudencia una denuncia contra Gayo Ateyo, un hombre bueno y un destacado ciudadano, acusándole de haber recabado auspicios sin derecho a hacerlo[125]. Admitamos

Pulcro y de Lucio Junio), durante la primera guerra púnica, que se saldó con pésimo resultado para los romanos (cf. II 20, 71; *Nat.* II 7).

[123] Cf. *Inc.*, frags. 21-22 W; los editores han solido atribuir estos versos a Pacuvio (a su *Teucer*, concretamente, según propuso Bergk). Acerca del metro que ha de restituirse en el pasaje cf. S. LANCIOTTI, *RFIC* 107 (1979), 79-80.

[124] Cf. II 22, 24, 84, 99; se alude a la expedición del triunviro Marco Licinio Craso (cons. 70 y 55) contra los partos (54-53), que se saldó con la derrota de Carras, con la muerte de Craso y con la de su hijo Publio; acerca del pasaje cf. CHR. SCHÄUBLIN, *«Ementita auspicia»*, *Wien. Stud.* 20 (1986), 165-181, quien ofrece en su edición una puntuación algo distinta.

[125] Lat. *quod ementitum auspicia subscriberet* (nuestra versión responde a la interpretación propuesta por Valeton, asumida por S. TIMPANARO, pág. 255, n. 108). Gayo Ateyo Capitón, tribuno de la plebe en el 55, había declarado poco antes de partir la expedición de Craso que los auspicios eran desfavorables, a pesar de que los tribunos de la plebe no estaban facultados para la consulta de auspicios (acerca del episodio cf. J. BAYET, *Croyances et rites dans la Rome antique*, París, 1971, págs. 353-365). El augur Apio Claudio Pulcro (cf. I 105, 132; II 75) fue cónsul en el año 54 y censor en el 50; era el encargado, por tanto, de efectuar la de-

que hizo lo propio de un censor, si juzgaba que los recabó sin derecho; mas no hizo en absoluto lo propio de un augur, ya que añadió a su escrito que el pueblo romano había sufrido, por esa causa, una grandísima calamidad. Y es que, si fue ésa la causa de la calamidad, no hay culpa en quien lo anunció, sino en quien no obró en consecuencia, ya que el desenlace dio prueba de que el anuncio había sido veraz, como afirma el augur y —a la vez— censor. Si este anuncio hubiera sido falso, Apio no habría podido aducir ninguna causa para tal calamidad. Los malos presagios, efectivamente, como los demás auspicios, como las predicciones, como los signos, no procuran las causas por las que algo sucede, sino que anuncian lo que va a suceder, de no tomarse medidas[126].

30 Por tanto, el anuncio de Ateyo no constituyó la causa de la calamidad, sino que, mostrando un signo, advirtió a Craso de lo que iba a suceder, si no tomaba precauciones. Así es que, o bien aquel anuncio no tuvo valor alguno, o, si tuvo valor —como juzga Apio—, lo tuvo, de manera que la falta no se encuentra en quien hizo la advertencia, sino en quien no se sometió a ella.

17 Y bien, ese báculo vuestro, que es el distintivo más ilustre de la función augural, ¿de dónde lo sacasteis? Con él, como se sabe, delineó Romulo las regiones en el momento de fundar la ciudad[127]. Ese báculo de Rómulo (esto es, el

---

nuncia *(nota)* y de apuntar la causa que la motivaba *(subscriptio)*. Cicerón parece creer que la infracción formal cometida por Gayo Ateyo no pudo implicar, de por sí, el desastre sufrido por Craso, frente a lo que afirmaba Apio en su apostilla.

[126] En realidad, la creencia más común en la antigüedad —sobre todo entre los griegos— era la de que, si algo está por suceder, sucede fatalmente, por mucho que los perjudicados se afanen en que no sea así.

[127] Se refiere a las regiones trazadas en el cielo mediante este báculo (lat. *lituus; baculum sine nodo aduncum,* según la definición de Livio, I

bastoncito curvo y ligeramente torcido por la parte superior, que recibió este nombre por su parecido con un clarín de marcha[128]) es, por cierto, el que, hallándose depositado en la Curia de los Salios, que está en el Palatino, fue encontrado intacto tras incendiarse ésta[129].

Y bien, ¿hay algún escritor antiguo que no hable de có- 31
mo muchos años después de Rómulo, cuando reinaba Tarquinio Prisco[130], hizo Ato Navio la delimitación de las parcelas mediante su báculo[131]? Se dice de éste que, siendo niño, cuando a causa de su pobreza se dedicaba a apacentar cerdas y se extravió una de ellas, ofreció un voto: si la recuperaba, ofrecería a la divinidad el racimo más grande que hubiese en la viña[132]. Y, efectivamente, una vez encontrada

---

18, 7) y que, tras haberse observado la demarcación que ofrecía el vuelo de las aves, con motivo de los *auspicia impetrativa* (es decir, tras practicarse el *templum in aere;* cf. VARRÓN, *Ling. Lat.* VII 7-8), se proyectaban sobre las correspondientes áreas terrestres (al respecto cf. J. LINDERSKI, «Watching the birds: Cicero the augur and the augural *templa*», *Classical Philology* 81 [1986], 330-340).

[128] El paréntesis podría encubrir una glosa; el proceso semántico fue, probablemente, el inverso, según S. TIMPANARO, pág. 256, n. 110, de acuerdo con lo que apunta GELIO V 8, 2 y 8 *(tuba, quae lituus appellatur, a lituo augurum).*

[129] En referencia, probablemente, al incendio provocado por los galos en torno al 390 (cf. II 80; *Nat.* II 9; III 14; CHR. SCHÄUBLIN, pág. 306); se denominaba 'Salios' (cf. *salire)* a los antiguos sacerdotes de Marte *(Palatini* y *Collini).*

[130] Cf. *Rep.* II 36; el nombre de Tulo Hostilio se indica, por error, en *Nat.* II 9.

[131] Acerca de esta figura destaca la contribución de G. PICCALUGA, «Attus Navius», *Studi e materiali di storia delle religioni* 40 (1969), 151-208, quien cree encontrar en el relato mítico de Navio el posible origen del oficio augural romano.

[132] Al dios Mercurio, según sugiere A. S. PEASE, *Div.*, pág. 144 (cf., no obstante, DIONISIO DE HALICARNASO, III 70, 2, quien indica que el

la cerda, se dice que, mirando al mediodía, se situó en mitad de la viña, y que, tras dividirla en cuatro partes y haber desechado las aves tres de ellas, distribuyó en parcelas la cuarta parte restante, encontrando —según vemos escrito— un racimo de admirable tamaño. Como, al divulgarse este hecho, todos los vecinos se dirigían a él para inquirir acerca de sus asuntos, alcanzó gran renombre y gran prestigio.

32 Resulta que, a raíz de esto, el rey Prisco hizo que se presentara ante él[133]. Para tantear el alcance de su saber como augur, le dijo que estaba pensando en una cosa, y le consultó si ésta podía llegar a producirse. Él, una vez realizado el augurio, respondió que sí. Tarquinio, por su parte, le dijo que había pensado que un pedernal podía henderse con una cuchilla, y le ordenó a Ato que probara. Entonces, tras llevarse a la corte un pedernal, éste fue cortado con la cuchilla, bajo la atenta mirada del rey y del pueblo. Lo que sucedió a raíz de esto es que Tarquinio recurría a Ato Navio como augur, y que el pueblo se dirigía a éste para inquirir acerca de sus asuntos.

33 Tenemos entendido, por lo demás, que aquel pedernal y la cuchilla fueron introducidos en una fosa, dentro de la corte[134], y que se les colocó encima un brocal.

¡Neguémoslo todo, prendamos fuego a los anales[135], digamos que eso son ficciones y admitamos, en fin, cualquier cosa salvo que los dioses se cuidan de los asuntos humanos!

---

voto fue ofrecido a los héroes); a propósito del *augurium stativum* que se relata a continuación cf. Chr. Schäublin, pág. 307.

[133] Este relato también es recogido por Livio, I 36, 3-5

[134] Traducimos por 'corte' el término *comitium,* que designaba, propiamente, una parte del foro próxima a la curia y destinada a acoger las asambleas del pueblo (cf. G. Freyburger - J. Scheid, pág. 195, n. 79).

[135] En referencia a los que recogían la tradición establecida por los historiadores, no a los *Annales maximi* (cf. I 51, 100).

Y bien, lo que has escrito sobre Tiberio Graco, ¿acaso no da validez al proceder de augures y arúspices[136]? Éste, tras instalar la tienda augural de manera indebida, a causa de una inadvertencia, ya que había traspasado la linde del pomerio sin contar con los auspicios, celebró los comicios para la elección de cónsules[137]. Es un asunto conocido y del que tú mismo dejaste constancia. Pero Tiberio Graco, siendo él mismo augur, refrendó la autoridad de los auspicios mediante la confesión de su error, y se incrementó grandemente la autoridad del proceder de los arúspices, quienes, conducidos al senado nada más realizarse los comicios, dijeron que su convocante no había sido legítimo[138].

La adivinación natural

Por tanto, estoy de acuerdo con quie- 34 18
nes han dicho que hay dos tipos de adivinación, uno basado en el aprendizaje y otro que prescinde de él[139]. Y es que hay aprendizaje en quienes, una vez han conocido los hechos pasados a través de la observación, indagan en los nuevos a través de una interpretación. Pero prescinden del aprendizaje quienes no intuyen el futuro a través del razonamiento y la interpretación, observando y anotando

---

[136] Cf. *Nat.* II 10-11; Tiberio Sempronio Graco —padre de los Gracos— fue cónsul en el 177 y en el 163; el suceso ocurrió durante su segundo consulado, compartido con Marco Juvencio Talna.

[137] El pomerio era el perímetro sagrado de la ciudad, e incluía también, en ocasiones, una porción del terreno exterior a la muralla; Graco lo cruzó por segunda vez sin haber vuelto a consultar los auspicios previamente, pese a lo que estaba prescrito; sobre el tema, en general, cf. A. Magdelain, «Le *pomerium* archaïque et le *mundus*», *Revue des Études Latines* 54 [1976], 71-109.

[138] El *rogator comitiorum* ('convocante') era el encargado de presidir los comicios para la elección de cónsules; al respecto cf., asimismo, II 74-75.

[139] Cf. I 11.

los signos, sino a través de una especie de turbación del espíritu, o de un impulso desinhibido y espontáneo, cosa que a menudo les acontece a los que sueñan, y, de vez en cuando, a quienes vaticinan bajo los efectos del delirio, como el beocio Bacis, el cretense Epiménides o la Sibila de Eritras[140]. A este tipo de adivinación han de adscribirse también los oráculos; no los que se extraen mediante tablillas iguales[141], sino aquellos que se emiten bajo la instigación y el soplo de la divinidad. Aun así, tampoco las tablillas deben despreciarse, propiamente, si cuentan además con el prestigio de la antigüedad, como es el caso de aquellas que, según tenemos entendido, surgieron de la tierra[142]. Creo, desde luego, que la inspiración divina puede hacer que su extracción resulte ajustada a un problema. Los intérpretes de todo esto —como los gramáticos lo son de los poetas— parece que se acercan al máximo a la capacidad adivinatoria de aquellos a quienes interpretan[143].

[140] Bacis (también llamado Pisístrato) fue un profeta inspirado por las ninfas, mencionado por Heródoto (VIII 20, 77) entre otros autores; Epiménides (c. 500) fue un profeta cretense, autor de una teogonia órfica y que procedió a purificar la ciudad de Atenas (cf. DIÓGENES LAERCIO, I 112; M. L. WEST, *The Orphic poems*, Oxford, 1998 [1983], págs. 45-53); la Sibila de Eritras (ciudad de origen beocio, situada en Jonia), cuyo nombre solía ser Herófila, era considerada digna de una especial estima *(praecipua et nobilis praeter ceteras,* según declara VARRÓN, *Antiq. rer. div.*, fr. 56b Cardauns; cf. I 4).

[141] Es decir, preparadas y dispuestas de tal modo que las probabilidades eran las mismas en un sentido u otro, interviniendo tan sólo el azar en el resultado; cf., no obstante, S. TIMPANARO, págs. 31, 259-260, n. 128, quien traduce la expresión *(aequatis sortibus)* por 'sorti pareggiate'.

[142] Cf. II 85-86; se hace referencia, probablemente, a las del oráculo de Fortuna en Preneste.

[143] El pasaje ofrece problemas textuales (cf. CHR. SCHÄUBLIN, «Weitere Bemerkungen zu Cicero, *De divinatione», Mus. Helv.* 46 (1989), 42-51, esp. 42-45; *divinam rationem,* por *divinationem,* propone este mismo

Por tanto, ¿qué resabio es ése de pretender echar por tie- 35
rra, mediante engaños, cosas que están bien asentadas en su propia antigüedad? «No hallo su causa»; está oculta quizá, envuelta en la oscuridad de la naturaleza, porque la divinidad no quiso que yo supiera esas cosas, sino tan sólo que usara de ellas. Las usaré, por tanto, y no me dejaré convencer de que toda Etruria delira en cuanto a lo de las entrañas, de que esa misma gente se equivoca en cuanto a lo de los relámpagos, o de que interpreta los portentos de una manera falaz, siendo que los ruidos de la tierra, sus bramidos y sus movimientos han predicho con frecuencia a nuestro Estado —así como a las demás ciudades— muchas cosas serias y veraces[144].

Y bien, aquel parto de la mula, que es objeto de burla[145], 36
¿no predijeron los arúspices que constituía un increíble parto de males, porque había surgido un feto en el interior de una naturaleza estéril? Y bien, Tiberio Graco —hijo de Publio—, que fue cónsul por dos veces y censor, al tiempo que excelente augur, sabio varón y ciudadano de pro, al haberse capturado dos culebras en su casa[146], ¿no llamó a los arúspices, según dejó escrito su hijo Gayo Graco[147]? Como

autor en su edición, pág. 42, tras el *divinitatem* de Hottinger [cf. I 1: *ad deorum vim*]). Acerca de los poetas y de su 'inspiración' divina, cf. I 80.

[144] Cf. Livio, XXIII 31, 13-15; Plinio, VII 36.

[145] Cf. II 49, 61; son abundantes los testimonios antiguos referentes a la esterilidad de las mulas, consecuencia de su naturaleza híbrida (cruce de asno y yegua, por lo general; cf. A. S. Pease, *Div.*, pág. 154); su esporádica preñez se consideró portentosa desde muy temprano, convirtiéndose luego en proverbial (cf., por ejemplo, Heródoto, III 151-153; Suetonio, *Galba* 4).

[146] Cf. II 62; la serpiente, dada su vinculación con el elemento telúrico, fue asociada frecuentemente con el mundo de la adivinación.

[147] Tribuno de la plebe en el 123 y en el 122.

éstos le respondieron que, si dejaba ir al macho[148], había de morir su esposa en breve tiempo, mientras que, si dejaba ir a la hembra, había de morir él mismo, estimó que era más justo que él afrontase la muerte, a una edad apropiada, en lugar de la hija adolescente de Publio Africano[149]. Dejó ir a la hembra; él murió pocos días después.

19 Burlémonos de los arúspices, digamos que son unos falsarios y que carecen de todo fundamento, despreciemos a aquellos cuyo proceder refrendó tanto un hombre sumamente sabio como lo sucedido de hecho[150], condenemos incluso a Babilonia[151] y a quienes, prestando atención a los signos celestes desde el Cáucaso[152], indagan con sus cálculos el curso de las estrellas, condenemos —digo— por su estupidez, por su falta de fundamento o por su desvergüenza a quienes —según dicen ellos mismos— hace cuatrocientos setenta mil años que recogen el testimonio de sus conocimientos[153], juzguemos que mienten y que no temen en absoluto el juicio de los siglos venideros, del que ellos precisamente serán objeto.

37 «Ah, es que los bárbaros son unos engañadores y unos falsarios». ¿Acaso es que la historia griega nos ha mentido también? ¿Quién ignora lo que el pitio Apolo —para hablar sobre la adivinación natural— respondió a Creso, a los ate-

[148] Sacrificando, se entiende, al miembro de la pareja que seguía apresado; al respecto cf. II 62.

[149] Cornelia, segunda hija de Escipión Africano y madre de los Gracos.

[150] En referencia todavía al episodio anterior, protagonizado por Tiberio Sempronio Graco.

[151] Cf. I 2, 93.

[152] Más bien desde el Parapamiso (Hindu-Kush, Afganistán), denominado 'Cáucaso' por las tropas macedonias, según indica ARRIANO, *Anab.* V 5, 3 (cf. también *Tusc.* II 52).

[153] Cf. II 97; PLINIO, VII 193.

nienses, a los lacedemonios, a los tegeos, a los argivos o a los corintios[154]? Crisipo reunió innumerables oráculos, y ni uno solo sin una autoridad fidedigna y de garantía[155]. Los dejo al margen, puesto que te son conocidos. Defiendo tan sólo lo siguiente: aquel oráculo de Delfos nunca habría sido tan concurrido y tan famoso, ni habría sido colmado con tan grandes regalos, de todos los pueblos y reyes, si cada época no hubiera experimentado la veracidad de aquellos oráculos.

«Largo tiempo ha pasado sin hacer lo mismo». Por tan- 38
to, de la misma manera que hoy disfruta de menor gloria, porque destaca menos la veracidad de sus oráculos[156], así no habría disfrutado por entonces de una gloria tan grande, de no haber sido por su altísimo grado de veracidad. Por otra parte, puede haberse disipado, a causa del paso del tiempo, aquella fuerza telúrica que, con su soplo divino, excitaba la mente de la Pitia, como vemos que se han disipado y desecado algunos arroyos, o que se han desviado y vuelto hacia otro curso. Pero... ¡que haya sucedido como tú quieras, porque es una cuestión complicada[157]! Quede en pie tan sólo lo que no puede negarse, salvo si trastocamos toda la historia: ese oráculo fue veraz durante muchos siglos.

Pero dejemos a un lado los oráculos y vayamos a los 39 20
sueños. Cuando Crisipo discute sobre ellos, reuniendo muchos y de poca monta, hace lo mismo que Antípatro[158], pues

---

[154] Cf. Heródoto, I 46-55, 85, 90-91; V 89, VII 140-142, 189; I 66-67, VII 220, VIII 114; I 66-67; VII 148 y V 92, respectivamente.

[155] *SVF* II 1214; cf. I 6, II 115.

[156] Cf. II 117; la decadencia del oráculo fue progresiva; experimentó una ligera recuperación en tiempos de Trajano, Hadriano y Juliano, pero fue clausurado, definitivamente, por Teodosio.

[157] Diversas explicaciones se recogen en A. S. Pease, *Div.*, págs. 160-161; en cualquier caso, no parece que se produjeran nunca emanaciones terrestres en Delfos (cf. I 79, 115), según la evidencia arqueológica.

[158] Cf. *SVF* II 1199; III Ant. 41.

investiga sueños que —explicados mediante la interpretación de Antifonte— manifiestan, desde luego, agudeza del intérprete, pero se debería haber recurrido a ejemplos de mayor grandiosidad[159]. La madre de Dionisio, del que fue tirano de los siracusanos, cuando estaba embarazada y albergaba a éste en su vientre, soñó —según se halla escrito en la obra de Filisto, hombre docto y concienzudo, coetáneo de aquellos tiempos[160]— que paría un pequeño sátiro[161]. Los intérpretes de portentos, que por entonces se denominaban en Sicilia 'galeotes'[162], le respondieron —según afirma Filisto— que aquel al que ella iba a parir sería el hombre más famoso de Grecia, y que gozaría de una suerte ininterrumpida.

40 ¿Y si te hago reparar en los dichos de los poetas, sean nuestros o sean griegos? Porque también en la obra de Enio cuenta aquella vestal[163]:

---

[159] Se alude al sofista Antifonte (s. v), autor de un *Perì kríseōs oneírōn*; al filósofo Antípatro, posterior a Crisipo, se hace referencia, asimismo, en I 6.

[160] Cf. I 73; *Nat.* III 81-84; *Tusc.* V 57-63; Dionisio I, nacido c. 430, comenzó a reinar en torno al año 406 y murió en el 367; Filisto (c. 430-356) fue colaborador del tirano hasta que, caído en desgracia, hubo de exiliarse, regresando a la corte bajo el reinado de Dionisio II; fue autor de una *Historia de Sicilia* de la que tan sólo se conservan fragmentos.

[161] Los sueños de mujeres embarazadas referidos a los hijos por nacer fueron objeto de gran atención durante toda la antigüedad (cf. A. S. PEASE, *Div.*, pág. 163).

[162] Corporación de adivinos, así llamados por su utilización del lagarto (gr. *galeṓtēs*) con fines mánticos.

[163] Cf. *Ann.*, frags. 34-42, 43-50 Sk.; la vestal aludida es Ilia (luego Rea Silvia), hija de Eneas y de su segunda esposa —Lavinia, hija de Latino, rey de Alba Longa— en la tradición de Enio; tras concebir de Marte a Rómulo y Remo, fue arrojada al Tiber por Amulio, casándose luego con el dios del río Anio (o Anieno), su salvador; Ilia relata el sueño a su hermanastra (pese al redundante *germana soror* mediante el que luego se

Y, cuando la apurada anciana acercó una luz entre sus miem-
[bros temblorosos[164]*,*
entonces, espantada de tal sueño[165]*, recuerda entre lágri-*
[mas cosas como éstas:
«Nacida de Eurídice, aquella a quien amó nuestro padre,
las fuerzas y la vida abandonan ahora todo mi cuerpo.
Pues he visto cómo un hombre hermoso me arrebataba[166]*, a*
[través de amenos saucedales,
a través de orillas y lugares desconocidos; y, después, sola
me parecía andar errante, hermana y vástago de mi padre,
y que lentamente seguía tus huellas, te buscaba y no podía
hacerme contigo[167]*; ninguna senda afianzaba mi paso.*

---

alude a ella), hija de una primera mujer troyana de Eneas (Eurídice, Creusa en Virgilio); al respecto cf. N. Krevans, «Ilia's dream: Ennius, Virgil and the mythologie of seduction», *Harvard Studies in Classical Philology* 95 (1993), 257-271. Relatos oníricos similares, entre hermanas confidentes, se documentan por ejemplo en Apolonio Rodio, III 636-644; Virgilio, *Eneida* IV 9-29.

[164] En referencia, probablemente, a una sirvienta de avanzada edad, nodriza acaso de Ilia, que es quien asiste aquí, con los tembleques propios de una anciana, a su ama sobresaltada (cf. Virgilio, *Eneida* IV 641); no es verosímil que acuda, para tan modesto menester, la *Virgo Vestalis Maxima,* como bien sugiere O. Skutsch, *Annals,* pág. 196, ni que la anciana sea la propia hermanastra de Ilia, una posibilidad que señala S. Timpanaro, pág. 264, n. 145. Sobre la posible interpretación preposicional de *cum,* cf. O. Skutsch, *ib.,* pág. 195.

[165] Es decir, despertada a consecuencia de sus propios gritos, según entiende O. Skutsch, *Annals,* pág. 196.

[166] En alusión a Marte *(homo pulcher;* el mismo adjetivo —atributo característico de la divinidad: cf. *Nat.* I 79— se aplica a Rómulo en *Ann.,* frag. 75 Sk.).

[167] El texto presenta la difícil expresión *corde capessere,* donde el sustantivo ha de entenderse como instrumental; acerca de los posibles significados del pasaje véase B. Vine, «*Corde capessere* (Ennius, *Ann.* 42 Sk)», *Glotta* 67 (1989), 123-126, quien propone leer *colla capessere* (cf. Homero, *Od.* XI 206-209; Virgilio, *Eneida* II 793). La soledad y la búsqueda son elementos carac-

41 *A continuación me parece oír la voz de nuestro padre*[168], *que*
[se dirige a mí
con estas palabras: 'Oh hija, antes has de pasar fatigas;
después la fortuna surgirá del río'[169].
Cuando así hubo hablado nuestro padre, hermana, retroce-
[dió de repente
y no se entregó a mi vista el deseado de mi corazón,
aunque yo tendía las manos, una y otra vez, hacia las cerú-
[leas regiones del cielo,
entre lágrimas, y con voz lisonjera lo invocaba.
Fue entonces cuando, con el corazón afligido, me dejó el
[sueño»[170].

21 42 Esto lo ha ideado un poeta, pero, aun así, no se aparta de lo que es habitual en los sueños. Sea también una absoluta fantasía aquella por la que se vio turbado Príamo, ya que[171]

---

terísticos en escenas oníricas como la que aquí se describe (cf., por ejemplo, I 59 [*in locis solis errares*]; VIRGILIO, *Eneida* IV 466-468).

[168] Es decir, Eneas.

[169] Cf. ENIO, *Ann.*, frags. 26, 60 Sk.

[170] A propósito de este pasaje, cf. O. SKUTSCH, *Annals*, págs. 195, 201-202.

[171] Sigue un pasaje en senarios yámbicos, atribuido tradicionalmente al *Alexander* de Enio (frags. 50-61 J), en el que se alude al nacimiento de Paris (cf. I 66-67); esta obra es citada a menudo por Cicerón (acerca de su posible reconstrucción, cf. H. J. METTE, «Die Römische Tragödie und die Neufunde zur Griechischen Tragödie (insbesondere für die Jahre 1945-1964)», *Lustrum* 9 (1964), 5-211, esp. 69-72, y, recientemente, S. TIMPANARO, «Dall'*Alexandros* di Euripide all'*Alexander* di Ennio», *RFIC* 124 (1996), 5-70). Se ha intentado atribuir el parlamento que sigue a varios personajes (Casandra, Afrodita / Venus, Nice / Victoria, etc.); podría ser Afrodita quien habla (según entiende S. TIMPANARO, *ib.*, pág. 10, que aduce en defensa de esta propuesta el prólogo del *Hipólito* de Eurípides; no obstante, el tono del parlamento sugiere la posibilidad de que se trate más bien de un personaje de naturaleza mortal).

a la madre encinta, a Hécuba, le pareció en sueños
que paría una ardiente antorcha; ante lo cual[172] *el padre,*
el propio rey Príamo, con la mente transida de miedo ante
y poseído de anhelantes inquietudes, [*el sueño*
procedía al sacrificio de baladoras víctimas.
Requiere entonces pronóstico, en busca de paz,
rogando a Apolo se le muestre
hacia dónde apuntan tamaños sueños proféticos.
Fue cuando desde su oráculo, con voz divina, le reveló Apolo
que había de abstenerse de alzar al niño
que, a partir de entonces, naciera primero de Príamo[173]:
él era la destrucción de Troya, la ruina de Pérgamo[174].

Sean éstos, como dije, sueños patrañeros, y añádase a 43
ellos también el sueño de Eneas, que aparece en los anales griegos de nuestro Fabio Píctor en tales términos, que, cuanto Eneas realizó y cuanto le ocurrió, no fue sino aquello que había visto mientras reposaba[175].

Pero veamos ejemplos más próximos. ¿Cómo fue el 22
sueño de Tarquinio el Soberbio, sobre el que habla el propio Tarquinio en el *Bruto* de Acio[176]?

---

[172] Cf. S. Timpanaro, pág. 37, así como A. S. Pease, *Div.*, pág. 168; Chr. Schäublin, pág. 48.

[173] Debía, por tanto, abstenerse de tomar al niño en alto *(tollere)*, señal de que se reconocía como propio y de que se tenía la intención de criarlo; Príamo optó finalmente por exponer al pequeño Paris en el monte Ida.

[174] Una profecía similar se documenta en Eurípides, *Andr.* 297-298.

[175] Quinto Fabio Píctor, senador —probablemente decenviro— e historiador del siglo iii *(RE* 126), expuso la historia de Roma, en griego, desde sus orígenes hasta la segunda guerra púnica (cf. I 55).

[176] Cf. Acio, *Brutus*, frags. 651-662 D; era una *fabula praetexta*, es decir, de tema romano (Lucio Junio Bruto y la creación de la república tras la caída de la *gens Tarquinia)*, género al que también pertenecían sus

44 *Ya que entregué al reposo mi cuerpo, al sobrevenir la noche,*
relajando entre el sopor mis extenuados miembros,
vi en sueños que un pastor conducía hacia mí
un rebaño lanudo de eximia hermosura;
de él se elegían dos carneros de la misma sangre,
y yo inmolaba al más lustroso de los dos;
forcejeaba entonces su hermano con los cuernos,
arremetía contra mí y me derribaba del golpe;
a continuación, postrado en tierra, gravemente lastimado,
boca arriba tumbado contemplaba en el cielo
un grandísimo y extraordinario fenómeno: que el radiante
[globo en llamas del sol
se desvanecía por la derecha, en insólito curso[177].

45 Veamos, por tanto, cuál es la interpretación que los pronosticadores hicieron de este sueño[178]:

Rey, lo que los hombres alcanzan en la vida, lo que piensan,
[procuran y ven,
lo que hacen y persiguen despiertos, no hay que admirarse
[si se le presenta a uno

Aeneadae (sive Decius). Acerca del episodio relatado a continuación (cf. Livio, I 56-60) y de sus interpretaciones, cf. W. Fauth, «Der Traum des Tarquinius. Spuren einer etruskisch-mediterranen Widder-Sonnensymbolyk bei Accius (fr. 212 D)», *Latomus* 35 (1976), 469-503; A. Mastrocinque, «La cacciata di Tarquinio il Superbo. Tradizione romana e letteratura greca», *Athenaeum* 61 (1983), 457-480, y 62 (1984), 210-229; Ch. Guittard, «Le songe de Tarquin (Accius, *Brutus*, fr. I-II Klotz)», *Caesarodunum*, Suppl. 54 (1986), 47-97.

[177] Existía la creencia de que los eclipses —signos de mal *omen* por lo general— solían anunciar una muerte próxima de los gobernantes.

[178] Cf. Acio, *Brutus*, frags. 663-672 D.

durante el sueño[179]*; los dioses no ofrecen una cosa así a la*
[ligera y sin motivo[180]*.*
Por tanto, mira que aquel a quien tú consideras dócil como
[el ganado
no saque de entre la grey un pecho provisto de sabiduría
y te expulse del reino; pues lo que respecto al sol se te ha
[mostrado

---

[179] Cf. II 128, 139-140; el tema está en la base del *De insomniis* aristotélico (cf. Aristóteles, *Insomn.* 461a17-23; *Div. somn.* 463a21-30; *Probl.* 957a21-25); la racionalización de los procesos oníricos que se insinúa en este pasaje (de modo que pasan a concebirse como una mera reminiscencia de las actividades realizadas por el sujeto durante la vigilia) cuenta con abundantes precedentes en la literatura antigua: cf., por ejemplo, Esquilo, *Prom.* 485-486; Sófocles, *Edipo Rey* 981-982; Heródoto, VII 16; y, entre los presocráticos, Jenófanes, frag. 21 A 51 DK; Heráclito, frag. 22 B 89 DK; Alcmeón, frag. 24 A 18 DK; Empédocles, frag. 31 B 108 DK; Anaxágoras, frag. 59 A 103 DK; Leucipo, frag. 67 A 34 DK; Demócrito, frag. 68 A 136 DK; la cuestión se recoge, asimismo, en el *Perì diaítēs* hipocrático (libro IV). Entre las reflexiones posteriores a la del estagirita —quien, en cualquier caso, no descartaba radicalmente, a la vista de la experiencia, la posibilidad de que determinados sueños fueran significativos *(Div. somn.* 462b14-17)— destaca la del médico Herófilo. Sobre el tratamiento de esta cuestión en la obra ciceroniana, en general, cf. J. Kany-Turpin, P. Pellegrin, «Cicero and the Aristotelian theory of divination by dreams», en W. W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (eds.), págs. 220-245, quienes consideran probable que el autor no conociese directamente el *De div. per somnum* aristotélico, o que, caso de conocerlo, no desease utilizarlo (pág. 241); acerca de esta cuestión véanse, sin embargo, las contribuciones de Ph. J. van der Eijk, «Aristotelian elements in Cicero's *De divinatione», Philologus* 137 (1993), 223-231, Aristoteles. *De insomniis. De divinatione per somnum,* üb. und. erl. von..., Berlín, 1994, págs. 60-61, n. 43. Sobre la relación entre vigilia y sueño en los autores latinos puede consultarse, por ejemplo, Terencio, *Andr.* 971-972; Lucrecio, IV 962-1036; Plinio, X 211-212, y, en el caso del propio Cicerón, *Rep.* VI 10.

[180] Cf., no obstante, S. Timpanaro, págs. 38, 267-268, quien propone leer *sed in re tanta haud temere visa se offerunt.*

anuncia que está muy próximo un cambio de situación para
[el pueblo[181]*;*
hecho que en bien del pueblo redunde, pues el que de iz-
[quierda a derecha
el astro omnipotente haya tomado su curso
ha augurado con extremada belleza que el Estado romano
[será el más alto.

23 46 Venga, volvamos ahora con lo de fuera. Escribe Heraclides Póntico, docto varón, oyente y discípulo de Platón[182], que a la madre de Fálaris le pareció ver en sueños las imágenes divinas que ella, precisamente, había consagrado en su casa. De entre éstas, la de Mercurio parecía derramar sangre de la copa que sostenía en su mano derecha. Cuando la sangre tocó la tierra, pareció bullir de tal manera que la casa entera se inundaba en ella. La desmesurada crueldad del hijo refrendó este sueño de su madre[183]. ¿Qué voy yo a referir de aquello que —según los libros persas de Dinón[184]— le interpretaron los magos al famoso y eminente

---

[181] Es decir, el final de la monarquía y el consiguiente paso a la república, auspiciado por Bruto, dócil sólo en apariencia. Según J. Dangel, pág. 374, se trata de una leyenda que arranca del s. ii, probablemente de Fabio Píctor, según la cual Servio Tulio estaba del lado de los *humiles,* como símbolo del *basileús,* mientras que Tarquinio el Soberbio era prototipo del tirano (acerca de esta cuestión cf. J. C. Richard, «Recherches sur l'interprétation populaire de la figure du roi Servius Tullius», *RPh* 61 [1987], 205-225; B. Liou-Gille, «La consécration du Champ de Mars et la consécration du domaine de Cicéron. L'histoire et la religion au service de la politique», *Mus. Helv.* 55 [1998], 37-59).

[182] También parece haber sido discípulo de Aristóteles, cuando éste todavía pertenecía a la Academia.

[183] La crueldad de Fálaris, tirano de Agrigento del s. vi, se hizo proverbial (cf. II *Verr.* V 145; *Rep.* I 44; *Sobre los deberes* III 29).

[184] Historiador griego natural de Colofón (s. iv), autor de una *Historia de Persia.*

Ciro? Resulta que le pareció, mientras dormía, que el sol se hallaba a sus pies; según escribe Dinón, en vano intentó asirlo con sus manos por tres veces, dado que el sol, dando un giro, se marchaba alejándose. Los magos —un grupo de sabios doctores, considerados como tales entre los persas[185]— le dijeron que mediante el triple intento de asir el sol se anunciaba que Ciro reinaría durante treinta años, como así aconteció, pues llegó al septuagésimo, habiendo comenzado a reinar a los cuarenta años de su nacimiento[186].

También entre las gentes bárbaras existe, sin duda, 47
cierta capacidad de intuir y adivinar[187], si es cierto que, al afrontar la muerte el indio Calano, cuando se aproximaba a la pira ardiente, dijo: «Oh preclaro alejarme de la vida, siendo que, una vez quemado mi cuerpo mortal —como le aconteció a Hércules[188]—, podrá salir mi espíritu a la luz». Y, cuando Alejandro le pidió que dijese si quería algo, le respondió: «Así está bien[189]: te veré muy pronto», como así

---

[185] Su reputación como intérpretes de sueños era muy grande (cf. Heródoto, I 107-108, 120; S. Montero, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la antigüedad*, Madrid, 1997, págs. 19-24).

[186] Cf. Heródoto, I 214; Ciro el Viejo, fundador del imperio persa aqueménida, reinó entre el 559 y el 530 (529 según algunas fuentes). Respecto a la engañosa magnitud del sol cf. *Luc.* 82; *Del supremo bien y del supremo mal* I 20; Lucrecio, V 564-591; Heráclito, frag. 22 B 3 DK *(eûros podòs anthrōpeíou)*, Aristóteles, *Insomn.* 460b18-20.

[187] Se introduce aquí una breve digresión, motivada, probablemente, por el colorido oriental del relato anterior. El gimnosofista Calano se unió en la India al ejército de Alejandro Magno; al enfermar, expresó su deseo de ser quemado vivo, de acuerdo con la costumbre que practicaban los miembros de su secta (cf. *Tusc.* II 52, V 77).

[188] Con los míticos trabajos de este héroe solía comparar Alejandro los suyos propios; Heracles se hizo quemar vivo sobre la cima del monte Eta.

[189] Lat. *optume;* es decir, 'no, gracias' (cf. S. Timpanaro, págs. 269-270, n. 158; cf. *Nat.* III 5, 20). La liberalidad atribuida aquí por Cicerón a

aconteció, pues pocos días después Alejandro murió en Babilonia. Me aparto por un instante de los sueños, con los que volveré enseguida. Nos consta que, aquella misma noche en que se incendió el templo de Diana en Éfeso, nació de Olimpiade Alejandro, y que, cuando comenzó a amanecer, los magos clamaron que la ruina y perdición de Asia había nacido durante la noche anterior[190].

24 48 Hasta aquí sobre indios y magos. Regresemos a los sueños. Celio[191] escribe que Aníbal, como quería sustraer la columna de oro que estaba en el templete de Juno Lacinia[192] y dudaba de si era maciza o bañada por fuera, hizo que la perforasen, y, al encontrarse con que era maciza, ordenó retirarla. Mientras reposaba, le pareció que Juno le advertía que no lo hiciese, y que le amenazaba con que, caso de hacerlo, ella misma se encargaría de que también perdiera el ojo con el que podía ver bien[193]. Y, como hombre agudo

---

Alejandro está en consonancia con la imagen que el orador parece haber tenido de la extremada generosidad —*largitio*, recurso característico de los *populares*— de la que hacía gala el hijo de Filipo (cf. *Sobre los deberes* II 53-54; A. Grilli, «Una conclusione», en E. Falque, F. Gascó [eds.], Graecia capta. *De la conquista de Grecia a la helenización de Roma,* Huelva, 1995, págs. 233-239, esp. 236; acerca de la imagen de Alejandro en el ámbito romano y de su interpretación histórica, en general, cf. A. Guzmán, «Alejandro y Roma», *ib.*, págs. 11-27).

[190] Cf. *Nat.* II 69; Alejandro nació en el 356 y murió el 13 de junio del 323.

[191] Se alude a Lucio Celio Antípatro, historiador y jurista; fue autor, a fines del s. II, de una destacable historia de la segunda guerra púnica (en general, cf. W. Herrmann, *Die Historien des Coelius Antipater. Fragmente und Kommentar,* Meisenheim am Glan, 1979).

[192] En las proximidades de Crotona, sobre el *promunturium Lacinium;* el suceso aquí narrado debió de producirse en el año 205 (cf. Celio, frag. 40 Herrmann).

[193] Es decir, el izquierdo, ya que el derecho lo había perdido en Etruria, en el 217, a causa de una enfermedad.

que era, no lo pasó por alto; así que él se encargó de que se hiciese una vaquita con el oro que se había extraído, e hizo que la colocasen sobre lo más alto de la columna[194].

En la historia que escribió en griego Sileno —al cual sigue Celio, y que, por lo demás, investigó de manera muy concienzuda las hazañas de Aníbal[195]— se encuentra, asimismo, lo que sigue: cuando había tomado Sagunto, a Aníbal le pareció en sueños que Júpiter le convocaba a la asamblea de los dioses[196]. Cuando llegó a ella, Júpiter le mandó que extendiese la guerra a Italia, y se le dio como guía a un miembro de la asamblea[197], a quien él recurrió para iniciar el avance con su ejército. Aquel guía le recomendó entonces que no se volviese para mirar[198], pero él no pudo evitarlo por mucho tiempo y, llevado por su ansia, se volvió. Vio entonces una bestia enorme y salvaje, rodeada de serpientes, que, por donde quiera que pasaba, destrozaba toda arboleda, matorral o guarida. Él, admirado, preguntó al dios qué era semejante monstruo; el dios le respondió que era la devasta- 49

---

[194] Este animal era asociado frecuentemente con Hera, que recibía por ello el epíteto de *boôpis* ('la de ojos bovinos'; cf., por ejemplo, HOMERO, *Il.* I 551).

[195] Sileno fue un historiador griego, natural de Sicilia, que acompañó a Aníbal en sus campañas (cf. CELIO, frag. 12 Herrmann).

[196] En el año 219, por tanto. El episodio narrado a continuación también es referido por LIVIO, XXI 22, con ciertas variaciones de detalle y con una interpretación también algo distinta (al respecto cf. CHR. PELLING, «Tragical dreamer: some dreams in the Roman historians», *Greece & Rome* 44 (1997), 197-213). Acerca del *concilium deorum*, cf. I 17, *Nat.* I 18.

[197] A Mercurio, según apunta SILIO ITÁLICO III 168-169 *(Cyllenius)*; S. TIMPANARO, pág. 271, sugiere, sin embargo, que podría tratarse más bien de Hércules divinizado.

[198] Prohibición de carácter ritual, muy frecuente en toda clase de relatos míticos y folclóricos.

ción de Italia, y le recomendó que siguiera adelante sin preocuparse de qué ocurría por detrás, a sus espaldas.

50 En la historia de Agatocles[199] se escribe que, cuando el cartaginés Amílcar asediaba Siracusa, le pareció oír una voz, según la cual iba a cenar al día siguiente en Siracusa. Y resulta que, al despuntar el día, se produjo en su campamento una gran trifulca entre los soldados púnicos y los sículos. Cuando los siracusanos se percataron de esto, irrumpieron de improviso en el campamento y capturaron vivo a Amílcar. Así fue como lo ocurrido refrendó el sueño. La historia está llena de ejemplos, como repleta lo está la vida corriente.

51 Mas, por cierto[200]: fue aquel famoso Publio Decio —hijo de Quinto, y el primero de los Decios en llegar a cónsul— quien, siendo tribuno militar bajo el consulado de Marco Valerio y de Aulo Cornelio[201], cuando nuestro ejército era atacado por los samnitas y él afrontaba los peligros del combate con gran audacia, dijo —según figura en los anales[202]—, al aconsejársele que fuera más cauto, que había visto en sueños cómo caía entre la mayor de las glorias, mientras se revolvía en medio de los enemigos. En esa ocasión, liberó al ejército del asedio, saliendo, además, indemne. Pero, tres años después, cuando era cónsul, se ofreció en sacrificio e irrumpió armado contra la formación de los latinos, que fueron doblegados y exterminados de resultas de su

---

[199] Se trata del historiador de Cicico del s. III, según estima S. TIMPANARO, pág. 272; el hecho mencionado a continuación sucedió en el año 309 (cf. DIODORO, XX 29, 3; 30, 2).

[200] La contraposición permite al autor introducir un ejemplo que no se inserta, propiamente, dentro de la 'vida corriente' *(vita communis;* cf. I 50, 86), según observa S. TIMPANARO, pág. 272, n. 164.

[201] En el año 343.

[202] Cf. I 33.

acción[203]. Su muerte fue tan gloriosa que su hijo anhelaba una igual[204].

Pero vayamos ahora, si te parece bien, con los sueños de 52
los filósofos[205].

En la obra de Platón aparece Sócrates, quien, cuando 25
estaba en la cárcel de la ciudad, le dijo a su íntimo amigo Critón que él, Sócrates, había de morir tres días después[206]; que había visto en sueños a una hembra de eximia hermosura que, llamándolo por su nombre, le decía cierto verso homérico de este tenor:

la tercera jornada de calma te hará llegar a Ptía[207].

---

[203] Acerca del rito de la *devotio*, de las fuentes al respecto y de sus circunstancias históricas cf. *Nat.* II 10, III 15, así como A. S. Pease, *Div.*, págs. 184-185; el sueño del cónsul Decio *(Mus)* ha de situarse en el año 343, su muerte en el 340 (cf. S. Timpanaro, pág. 272, n. 164). Sobre los posibles significados de este tipo de consagraciones en la antigüedad puede consultarse H. S. Versnel, «Self-sacrifice, compensation and the anonymous gods», en J. Rudhardt, O. Reverdin (eds.), *Le sacrifice dans l'antiquité,* Entretiens sur l'antiquité classique 27, Ginebra, 1980, págs. 135-194; S. P. Oakley, *A commentary on Livy, books VI-X, vol. II: books VII-VIII,* Oxford, 1998, págs. 477-486.

[204] Éste se consagró mediante la *devotio*, según la tradición, en la batalla de Sentino (Umbría), durante la tercera guerra samnita (295; cf. Livio, X 28, 12-18); acerca del hijo de este Decio (cons. 279), cf. *Del supremo bien y del supremo mal* II 61; *Tusc.* I 89.

[205] Esta sección se desarrolla en los parágrafos 52-54.

[206] Cf. *Critón* 44ab.

[207] Traducción aproximada, probablemente ciceroniana (frag. 27 Bl., 5 Soub.), de *Il.* IX 363. El texto difiere un tanto en la cita de Calcidio, *In Plat. Tim.* 254 (287, pág. 263 Waszink): *tertia* [v. l. *terna*] *luce petes Phthiae praefertilis arva;* el topónimo Ptía se asociaba, quizá, con el verbo gr. *phthínein,* 'morir': cf. A. Traina, «Per l'interpretazione di un verso ciceroniano (26 Mor.)», Vortít barbare, págs. 91-99 [= *Ciceroniana* I, fasc. 2 (1961) [1959], 78-82].

Según está escrito, esto aconteció tal y como se había dicho[208]. El socrático Jenofonte (¡qué varón tan capaz!) escribe los sueños que él mismo tuvo durante la campaña que realizó al lado de Ciro el Menor. Los correspondientes sucesos se produjeron, posteriormente, de una manera admirable[209].

53 ¿Vamos a decir que Jenofonte miente, o que desvaría? Y bien, ¿acaso se equivoca el propio Aristóteles, varón de singular y casi divino talento, o es que pretende que otros lo hagan[210]? Pues escribe que el chipriota Eudemo, su íntimo amigo, de viaje a Macedonia, llegó a Feras, que era una ciudad de Tesalia muy noble por entonces, pero que estaba sometida por el tirano Alejandro bajo una cruel represión. Pues bien, en esa población cayó Eudemo tan gravemente enfermo que todos los médicos lo desahuciaban. Cuando estaba reposando, le pareció que un joven de semblante nada común le decía lo que iba a ocurrir: se restablecería en muy breve tiempo y, a los pocos días, moriría el tirano Ale-

---

[208] Se alude a una fuente desconocida, que recoge, posteriormente, DIÓGENES LAERCIO, II 35 (donde Sócrates relata su sueño a Esquines).

[209] Cf. *Anab.* III 1, 11-13; IV 3, 8.

[210] Cf. *Eúdēmos ē Perì psykhês,* frag. 1 Ross, O. GIGON, *Aristotelis opera*, III, n.º 56, págs. 287-288; acerca de este fragmento y de su inserción en el comienzo de la producción aristotélica, hondamente influenciada por Platón (cf., por ejemplo, *Critón* 44ab), cf. E. SUÁREZ DE LA TORRE, «El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles», *Cuadernos de Filología Clásica* 5 (1973), 279-311; PH. J. VAN DER EIJK, Aristoteles. *De insomniis. De divinatione per somnum,* üb. und. erl. von..., Berlín, 1994, págs. 91-92. Acerca de la posible utilización interesada de las teorías aristotélicas por parte de los estoicos, cf. L. REPICI, «Aristotele, gli stoici e il libro dei sogni nel *De divinatione* di Cicerone», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, II: Classe di scienze morali, storiche e filologiche,* 125 (1991), 93-126. La concepción aristotélica del sueño más evolucionada —según se expone, sobre todo, en el *De insomniis*— se halla reflejada en II 128.

jandro[211], mientras que él, Eudemo, regresaría a casa cinco años después. Y escribe Aristóteles que lo primero sucedió enseguida, y ciertamente así: Eudemo se restableció y el tirano fue asesinado por los hermanos de su esposa. Pero, pasados cinco años, cuando se esperaba —de acuerdo con aquel sueño— que regresara de Sicilia a Chipre, cayó mientras combatía junto a Siracusa. Por lo que aquel sueño se interpretó como que, aparentemente, el espíritu de Eudemo sólo había podido regresar a su casa al abandonar el cuerpo[212].

Incluyamos entre los filósofos a un hombre doctísimo, 54
un poeta ciertamente divino, Sófocles[213]. Éste, cuando fue sustraída la pesada pátera de oro del santuario de Hércules, vio en sueños cómo el propio dios le decía quién lo había hecho. Él no prestó atención al sueño la primera vez, y tampoco la segunda. Como el mismo sueño se hacía más recurrente, subió al Areópago y denunció el asunto[214]. Los areopagitas ordenan prender a aquel a quien Sófocles había nombrado. Tras someterlo a un interrogatorio, éste confesó

---

[211] En el año 359; cf. *Sobre los deberes* II 25-26; JENOFONTE, *Hellen.* VI 4, 35.

[212] La idea de que el cuerpo *(sôma)* es tumba *(sêma)* del espíritu se recrea en varios lugares platónicos (cf., por ejemplo, *Fedro* 250c; *Gorg.* 493a y, sobre todo, *Crat.* 400bc, donde se remite para esta doctrina a los órficos; cf., asimismo, JENOFONTE, *Cyrop.* VIII 7, 20-21, donde se indica que el alma, una vez libre, es ya capaz de prever el futuro; en un sentido similar cf. HOMERO, *Il.* XXIII 62-107, PÍNDARO, frag. 131b Snell - Maehler).

[213] La misma estima hacia Sófocles —trágico griego predilecto de Cicerón— se manifiesta en *Or.* 4; el relato se recoge, con diferentes matices, en la *Vit. Soph.* 12 (donde se alude a una corona de oro).

[214] Se trata de la colina sobre la que el dios Ares fue procesado por los demás dioses, acusado de homicidio; los areopagitas constituían una asamblea encargada de juzgar delitos de sangre y de impiedad.

y restituyó la pátera. A raíz de este hecho, aquel templete fue denominado 'de Hércules Delator'[215].

26 55 Pero ¿para qué seguir con aquello de los griegos? No sé por qué, pero me gusta más lo nuestro. Todos los historiadores —los Fabios, los Gelios[216] y, muy recientemente, Celio[217]— relatan lo siguiente: cuando, durante la guerra latina, se estaban celebrando por vez primera los juegos votivos máximos, la ciudad fue llamada a las armas de repente, de modo que, por haberse interrumpido los juegos, se organizaron unos 'juegos reinstaurados'[218]. Antes de que éstos se celebrasen, cuando el pueblo ya estaba sentado, un esclavo fue conducido por el circo portando el yugo[219], al tiempo que era azotado mediante unas vergas. Después de esto, un campesino romano vio, mientras dormía, cómo alguien se acercaba a él para decirle que no le había agradado el primer

---

215 *Hercules Index* (gr. *Hēraklēs mēnytḗs,* según la *Vit. Soph.* 12), es decir, 'Acusador', 'Delator'.

216 Plural generalizante, en alusión a Quinto Fabio Píctor (cf. I 43) y a Gneo Gelio (f. s. II; autor de unos *Annales* que comprendían, al menos, treinta libros).

217 Nueva alusión a Celio Antípatro (cf. CELIO, frag. 56 Herrmann). La historia narrada (cf. II 136) se documenta también en LIVIO, II 36, quien da como nombre del plebeyo que tuvo los sueños el de Tito Latinio (año 491; cf., no obstante, MACROBIO, *Sat.* I 11, 3, donde se apunta el año 280).

218 Como era preceptivo cada vez que había de cancelarse una celebración de carácter ritual. La guerra latina a la que se alude es, probablemente, la que se saldó con la victoria romana del lago Regilo en torno al año 496 (cf. *Nat.* II 6).

219 Por el Circo Máximo, se entiende; la horca o yugo *(furca)* era una pieza de madera que formaba un ángulo, a cuyo vértice se ataba la cabeza del condenado, mientras que los brazos de éste se sujetaban a los dos maderos laterales.

danzarín de los juegos[220], ordenándole, asimismo, que anunciase esto al senado. Él no se atrevió a hacerlo. Se produjo por segunda vez la misma orden, así como la advertencia de que no quisiera poner a prueba el poder de quien le estaba advirtiendo. Ni siquiera entonces se atrevió. Después de esto murió su hijo, y, en sueños, se produjo la misma admonición por tercera vez. Él entonces, empezando a sentirse también débil, denunció el suceso ante sus amigos, por decisión de los cuales fue llevado al tribunal en parihuelas, y, nada más contar su sueño al senado, volvió a casa sano y salvo, por su propio pie. Y consta que fue así, una vez refrendado el sueño por el senado, como aquellos juegos se reinstauraron una vez más[221].

Por cierto, Gayo Graco contó a muchas personas —se- 56
gún se halla escrito en la obra de ese mismo Celio[222]— que, cuando pretendía la cuestura[223], le pareció ver en sueños cómo su hermano Tiberio le decía que podía aplazarlo cuanto quisiera, pero que, aun así, había de acabar muriendo del mismo modo que él había perecido. Celio escribe que él

[220] A quien se atribuía el castigo excesivo e impío del esclavo (a un *pater familias* como ejecutor se refiere VALERIO MÁXIMO, I 7, 4); también podría tratarse, sin embargo, de una alusión irónica de Júpiter al propio esclavo (cf. W. A. FALCONER, pág. 284, n. 1).

[221] Es decir, fueron necesarias dos *instaurationes;* según anota G. BAILLET, *Tite-Live. Histoire romaine, II: livre II,* París, 1962, págs. 55-56, n. 1, parece subyacer en el relato una falsa etimología: *instauratio* apò stauroû (entendiendo el gr. *staurós,* 'cruz', como equivalente del lat. *furca).*

[222] Cf. CELIO, frag. 57 Herrmann.

[223] Fue cuestor en Cerdeña durante el consulado de Aurelio Orestes (126-125); murió, de la misma manera que su hermano, en el 121; Tiberio Graco fue asesinado en el 133, cuando era tribuno de la plebe, y lo que le reprocha a su hermano es que no adquiriese la condición de tribuno, para poder continuar así la ejecución de la reforma agraria (cf. S. TIMPANARO, pág. 276, n. 177).

mismo lo oyó, antes de que Gayo Graco fuera nombrado tribuno de la plebe, y que éste se lo había contado a muchas personas[224]. ¿Acaso puede encontrarse algo que sea más verídico que este sueño?

27 Y bien, ¿quién puede, en fin, menospreciar aquellos dos sueños que tan frecuentemente recuerdan los estoicos? Uno de ellos se refiere a Simónides[225]: vio tirado a un muerto desconocido y lo enterró; y se disponía a embarcarse, cuando le pareció que aquel a quien había dado sepultura le advertía de que no lo hiciese, pues, si se hacía a la mar, perecería en un naufragio; así es que Simónides se volvió atrás, y perecieron cuantos se habían hecho a la mar en esa ocasión.

57 El otro sueño, muy famoso, se cuenta así[226]: una vez, dos tipos de Arcadia que eran amigos íntimos hacían juntos un viaje y llegaron a Mégara; el uno se dirigió a la posada y el otro a casa de un anfitrión que él tenía. Cuando, ya cenados, estaban reposando, entrada la medianoche, al que estaba con su anfitrión le pareció en sueños que el otro le solicitaba que acudiese en su ayuda, porque el posadero se disponía a asesinarlo. Se levantó inmediatamente, aterrado por el sueño; después, al recapacitar y considerar que no había que conceder importancia alguna a esa visión, volvió a acostarse. Entonces le pareció, mientras dormía, que la misma persona le rogaba que, ya que no había acudido en su

---

[224] En el año 123; acerca de este pasaje, probablemente corrupto, cf. S. Timpanaro, pág. 277, n. 178 (donde se sugiere el posible acierto de Müller al proponer un *⟨eum⟩ multis),* R. Badalì, «Note testuali al *de divinatione* ciceroniano», S. Mariotti *(et al.), Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco,* II, Palermo, 1991, págs. 829-834, esp. 832-833.

[225] *SVF* II 1200. Se alude así al famoso lírico griego de Ceos (c. 556-468).

[226] Cf. *SVF* II 1204.

ayuda cuando aún estaba vivo, no consintiese que su muerte quedase impune; que, una vez asesinado, el posadero lo había arrojado a un carro y le había echado estiércol encima; le pedía que, por la mañana, se colocase junto a la puerta, antes de que el carro saliera de la población. Verdaderamente conmovido a causa de este sueño, se apostó por la mañana junto a la puerta, y, presentándose ante el boyero, le preguntó qué había en el carro; aquél huyó aterrado, y se desenterró el cadáver. Una vez revelado el asunto, se castigó al posadero.

¿Puede decirse algo que sea más profético que este sue- 58 28
ño? Pero ¿para qué hacernos más preguntas y sobre cosas tan antiguas? A menudo te he contado mi sueño y a menudo te he oído contar el tuyo: yo, cuando estaba al frente de Asia como procónsul[227], vi, mientras reposaba, cómo tú, montando a caballo hasta llegar a la orilla de un gran río, te precipitabas súbitamente, caías en él y no aparecías por ninguna parte; yo temblaba, aterrado a causa del temor; tú, entonces, surgiste feliz de repente, subiste la orilla opuesta a lomos del mismo caballo y nos abrazamos mutuamente. La interpretación de este sueño es fácil, y expertos de Asia me predijeron que iban a producirse, precisamente, aquellos sucesos que ocurrieron[228]. Voy ahora con tu sueño.

---

[227] *C.* 61-59 (el cargo de procónsul no suponía que se hubiera ejercido anteriormente el consulado); el sueño ha de situarse en el año 59.

[228] Es decir, el exilio de Marco Tulio Cicerón (inmersión en el río; marzo del 58) y su posterior regreso (salida de las aguas; agosto del 57); acerca de las circunstancias políticas de este retorno cf. J. Nicholson, *Cicero's return from exile. The orations* Post reditum, Nueva York, 1992, así como *Fam.* VI 6, 2-3. Sobre la interpretación freudiana del pasaje propuesta por Dodds, cf. R. Badalì, «Sulla possibilità di costituire un lessico dell'irrazionale e/o dell'inconscio nella letteratura latina precristiana», en P. Radici, M. Caccamo (eds.), *Atti del I Seminario di Studi sui lessici tecnici greci e latini (Messina, 8-10 marzo 1990),* Mesina,

59 Te lo he oído contar, ciertamente, a ti mismo, pero nuestro Salustio me lo contó con más frecuencia[229], cómo, durante aquella fuga gloriosa para nosotros y desastrosa para la patria, te encontrabas en cierta villa del campo de Atina, tras haber pasado en vela gran parte de la noche[230]. Al amanecer, caíste finalmente en un sueño profundo y pesado, así que, a pesar de que el viaje urgía, Salustio ordenó guardar silencio y no consintió que se te despertase. Por lo demás, al levantarte, casi a la hora segunda[231], le contaste tu sueño: te pareció que, mientras vagabas, afligido, por lugares solitarios, Gayo Mario, con sus fasces laureados, te preguntaba por qué estabas triste[232]; y, cuando tú le dijiste que habías sido expulsado de la patria por la fuerza, tomó tu mano derecha, te ordenó que mantuvieses fortaleza de espíritu y encargó al lictor más próximo que te condujera hasta su monumento, diciendo que en él iba a estar tu salvación[233]. Cuenta Salustio que él mismo exclamó entonces que te estaba dispuesto un regreso rápido y glorioso, y que pareció que tú, por tu parte, te reconfortabas a consecuencia del sueño. Pues bien, muy pronto se me anunció personalmente lo que sigue: al oír que aquel eminentísimo senadoconsulto referente a tu regreso se había promulgado en el monumento de Mario, a propuesta de un cónsul que era

1991, págs. 101-112, donde también se hace referencia al fenómeno 'telepático' de *Div.* I 57, asi como a los mencionados en II 84 y 140.

[229] Gneo Salustio, probablemente un liberto de Cicerón.

[230] Atina era una localidad de Lucania, de posible origen osco.

[231] Es decir, hacia las ocho de la mañana.

[232] Cf. II 140.

[233] Se trata del templo dedicado a *Honos* y a *Virtus,* que Mario hizo construir en recuerdo de su victoria sobre cimbrios y teutones (101). Acerca de la intermitente admiración mostrada por Cicerón hacia el popular Mario, su paisano (como se observa, por ejemplo, en *Nat.* III 80-81), puede consultarse S. TIMPANARO, pág. 279, n. 186.

hombre sumamente excelente e ilustre[234], y que se refrendó en un teatro muy concurrido, entre un clamor y un aplauso increíbles, tú dijiste que no podía ocurrir nada más profético que aquel sueño de Atina.

«Mas muchos sueños son falsos»[235]. Quizá más bien os- 60 29
curos para nosotros. Pero pasen algunos por falsos..., ¿qué decir frente a los verdaderos? Éstos nos sobrevendrían, desde luego, con mucha más frecuencia, si nos retirásemos a reposar como es debido. Ahora bien, una vez atiborrados de comida y de vino, vemos las cosas en desorden y confusión. Mira cómo habla Sócrates en la *República* de Platón; resulta que dice[236]: «Cuando la parte del espíritu que participa de mente y de razón languidece, amodorrada, en aquellos que duermen, mientras que, sin embargo, la que alberga cierta fiereza y un agreste salvajismo se encuentra abotargada por haber bebido y comido sin medida, esta última se desborda y se agita desmesuradamente durante el sueño. Así que todas las visiones que la asaltan están exentas de mente y de razón, de manera que le parece a uno que su cuerpo se ayunta con su propia madre[237] o con cualquier otro ser —hombre o

---

[234] Publio Cornelio Léntulo fue quien propuso el regreso de Cicerón del exilio, a finales de mayo del año 57.

[235] A veces incluso por voluntad divina, según la tradición literaria, algo que Quinto es reacio a admitir (cabe comparar PLATÓN, *Rep.* 382e) y que intenta explicar mediante otras razones.

[236] Cf. 571c-571d; 571d-572b (parágrafos 60 y 61, respectivamente); el texto platónico, pese a lo indicado por Quinto al final de la cita, es parafraseado más que traducido; Platón distinguía tres partes del alma: la apetitiva, la irascible y la racional *(epithymetikón, thymoeidés* y *logistikón;* al respecto cf., asimismo, *Tim.* 71d).

[237] Cf. SÓFOCLES, *Edipo Rey* 981-982; PLATÓN, *Rep.* 571cd; es lo que le ocurrió a César, durante la noche anterior al paso del Rubicón, según relata PLUTARCO, *Caes.* 32. Sobre la falta de responsabilidad moral del individuo durante el sueño —como consecuencia de la inacción del espíritu— cf. ARISTÓTELES, *Eth. Eud.* 1219b16-20.

dios—, a menudo con una bestia, e incluso que descuartiza a alguien, se mancha de sangre de un modo impío[238], o comete muchas acciones de un modo impuro y repugnante, sin recato alguno y sin pudor.

61 Mas, quien se ha entregado al reposo tras practicar un hábito de vida saludable y morigerado, una vez que la parte del espíritu correspondiente a la mente y a la deliberación se encuentra en movimiento, erguida y ahíta en la mesa de los buenos pensamientos, mientras que la parte del espíritu que se alimenta de placer no se encuentra desfallecida de hambre, ni empachada a causa de la saciedad (una y otra cosa suelen embotar la agudeza mental, tanto si le falta algo a la naturaleza, como si se encuentra hinchada y con empacho), si, además, la tercera parte del espíritu, origen del ardor irascible, se halla en calma y apaciguada, lo que ocurrirá entonces es que, al encontrarse reprimidas las dos partes menos sensatas del espíritu, resplandece aquella tercera parte propia de la razón y de la mente, y se presenta vigorosa y aguda para soñar, ofreciéndosele entonces a éste, durante el reposo, visiones apacibles y veraces». Éstas que he traducido son las propias palabras de Platón.

30 62 Por tanto, ¿haremos mejor en oír a Epicuro? Pues Carnéades, en su afán de polémica, tan pronto afirma una cosa como otra[239], mas aquél afirma lo que piensa... ¡Pero nunca tiene un pensamiento elegante o digno! Luego ¿pondrás a

---

[238] Posible referencia al canibalismo (cf., por ejemplo, ARISTÓTELES, *Eth. Nicom.* 1148b19-24, a propósito de algunos pueblos salvajes del Ponto, así como, acerca de Penteo, E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, tr. M. ARAUJO, 3.ª ed., Madrid, 1983 [1960; = *The Greeks and the irrational*, Univ. de California, 1951], pág. 259; no es el caso, naturalmente, de TUCÍDIDES, II 70, 1).

[239] Cf. *Nat.* I 11, a propósito del método característico de la Academia.

éste por delante de Platón y de Sócrates? Aunque ellos no diesen razones, vencerían sin embargo, en virtud de su autoridad, a tan mezquinos filósofos[240]. Por tanto, Platón recomienda ir a dormir con el cuerpo bien dispuesto, de manera que no haya nada que pueda producir error o perturbación en nuestro espíritu. De ahí también —se piensa— que les fuera prohibido a los pitagóricos ingerir habas, ya que esta comida acarrea una gran flatulencia, perjudicial para el sosiego de una mente que busca la verdad[241].

Así es que sólo cuando el espíritu se encuentra apartado 63
de la compañía y del contacto del cuerpo, a consecuencia del sueño, recuerda lo pretérito, distingue el presente y prevé el futuro[242], porque el cuerpo del que duerme yace como el de un muerto[243], pero su espíritu tiene vigor y vida. Todavía tendrá más tras la muerte, cuando se haya separado completamente del cuerpo; y, por eso, al aproximarse ésta, resulta ser de carácter mucho más profético[244]. Pues, quienes están afectados por una enfermedad de mortal gravedad, incluso llegan a ver el hecho mismo de que les amenaza la muerte, y les asaltan muchas veces las imágenes de los

---

[240] Lat. *minuti philosophi* ('filosofucci' traduce S. TIMPANARO, pág. 53), en referencia a los epicúreos.

[241] Otras posibles explicaciones de este rechazo recoge A. S. PEASE, *Div.*, pág. 203; para resolver la hipálage final adoptamos la lección *quaerentis,* propuesta por Lambino.

[242] Cf. HOMERO, *Il.* I 53, 70, a propósito de Calcante.

[243] Sueño y Muerte *(Hýpnos* y *Thánatos)* son hermanos en el pensamiento griego, el cual ofrece también en la caracterización iconográfica de estas figuras su característico paso —siempre primario, pese a no poder documentarse por lo general— del *lógos* al *mŷthos.*

[244] Cf. HOMERO, *Il.* XVI 851-854 (Patroclo a Héctor), XXII 356-360 (Héctor a Aquiles); PLATÓN, *Apol.* 39c; *Critón* 44ab; *Rep.* 330d-331a; ARISTÓTELES, *De philosophia*, frag. 12a Ross; JENOFONTE, *Apol.* 30; VIRGILIO, *Eneida* IV 612-629.

muertos. Entonces más que nunca se afanan por la obtención del elogio, y es entonces cuando, quienes no vivieron como es debido, se arrepienten, más que nunca, de sus faltas.

64 Posidonio corrobora también que los moribundos, por su parte, tienen capacidad adivinatoria, mediante aquel ejemplo que cuenta, según el cual un rodio moribundo nombró a seis personas de su misma edad y dijo cuál de ellas iba a morir la primera, cuál la segunda, y así sucesivamente. Pero —según estima Posidonio— los seres humanos pueden soñar de tres modos, a instancia de los dioses[245]: primero, porque el propio espíritu por sí mismo —que, ciertamente, guarda una afinidad con los dioses— tiene la capacidad de ver de antemano[246]; segundo, porque el aire está lleno de espíritus inmortales, en los cuales se manifiestan —por así decirlo— las señales capaces de revelar la verdad[247]; tercero, porque los propios dioses dialogan con los que duermen[248]. Esto de que los espíritus auguren el futuro sucede

---

[245] Lat. *deorum adpulsu* (es decir, dentro de la adivinación de carácter natural, propiciada por la divinidad y cuya existencia demuestra, a su vez, la de aquellos dioses que la procuran [I 10]); cf. POSIDONIO, frag. 108 Edelstein-Kidd, I. G. KIDD, II (1), págs. 428-432; las teorías de Posidonio acerca de los sueños pudieron verse influenciadas por las del médico Herófilo (al respecto cf. P. H. SCHRIJVERS, «La classification des rêves selon Hérophile», *Mnemosyne* 30 (1977), 13-27; H. VON STADEN, *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria*, Cambridge, 1989, págs. 306-310).

[246] La mente humana es, desde la perspectiva estoica, de una naturaleza afín a aquella que posee la inteligencia que gobierna el mundo.

[247] Cf. I 130; HESIODO, *Trabajos y días* 122-126; podría hacerse así referencia, según I. G. KIDD, II (1), págs. 430-431, a los *daímones*, o bien a las almas inmortales de los *hḗrōes* (cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 151).

[248] En posible referencia al procedimiento mántico conocido como *incubatio*.

con mayor facilidad —según acabo de decir— cuando la muerte se aproxima.

Así es aquello de Calano, de lo que antes hablé[249], y lo del Héctor homérico, quien anuncia al morir cómo la muerte de Aquiles está cercana[250].

Y es que, si tal posibilidad no existiese en absoluto, la 31
costumbre no habría sancionado, a la ligera, un término como el que sigue[251]:

mi espíritu se olía, al salir de casa, que yo vendría en vano.

Porque 'tener olfato' es percibir con agudeza[252]. Por eso se dice que 'tienen olfato' las ancianas, porque saben, según creen ellas, muchas cosas, y por eso se dice que los perros tienen olfato. Por tanto, se dice que 'presagia' el que es capaz de 'oler' una cosa antes de producirse, esto es, el que presiente el futuro.

---

[249] Cf. I 47.

[250] Cf. HOMERO, *Il.* XXII 355-360; ARISTÓTELES, *De philosophia*, frag. 12a Ross.

[251] Se refiere al término *praesagire*, utilizado por Plauto *(praesagibat)* en el texto citado a continuación *(Aul.* 178; Cicerón modifica ligeramente el verso, por citar de memoria: cf. S. TIMPANARO, *El lapsus freudiano. Psicoanálisis y crítica textual* [= *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale,* Florencia, 1974], tr. C. MANZANO, Barcelona, 1977, pág. 35, n. 1). Acerca del *usus* lingüístico (al que se alude aquí mediante el término *consuetudo)* cabe recordar la viva polémica existente por entonces entre analogistas y anomalistas (acerca de la posición de Cicerón al respecto, partidario de un moderado anomalismo, cf. *Nat.* I 95; L. A. HERNÁNDEZ, *Varrón. La lengua latina, libros V-VI,* B. C. G. 251, Madrid, 1998, pág. 82, n. 189).

[252] El verbo simple *sagire* sólo se documenta aquí; el término *sagacitas* se emplea en *Nat.* II 151 y 158 (aplicándose, en ambos casos, a perros); se denominaba *sagae* a las ancianas hechiceras que ejercían adivinación de baja estofa (al respecto cf. S. MONTERO, *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua,* Madrid, 1994, págs. 43-48).

66 Por tanto, es en el espíritu donde reside la capacidad de presagiar, la cual se infunde desde el exterior y se recibe por voluntad divina. Si esta capacidad llega a prender con mayor viveza, se llama 'delirio', cuando el espíritu, una vez desligado del cuerpo, cae en trance bajo la instigación divina[253].

«Pero ¿por qué pareció de repente estar fuera de sí, con los [ojos encendidos[254]?,
¿dónde aquel prudente recato virginal de hasta poco an- [tes[255]?»
«Madre, la mejor mujer con mucho entre las mujeres más [nobles:
me encuentro poseída, a causa de mis proféticas adivina- [ciones;
y es que Apolo me saca de mis cabales, aun no queriendo [yo, para que revele los destinos[256].

---

[253] Los textos poéticos que siguen (parágrafos 66-67) se atribuyen al *Alexander* de Enio (frags. 32-40, 41-42 y 43-46 J; cf. II 112); los dos primeros versos eran pronunciados por Hécuba (según propuso Snell, seguido por S. TIMPANARO, «*Alexandros*», pág. 25) o bien por el jefe del coro (H. D. JOCELYN, pág. 207, n. 7; K. LENNARTZ, Non verba sed vim. *Kritisch-exegetische Untersuchungen zu den Fragmenten archaischer römischer Tragiker*, Stuttgart - Leipzig, 1994, pág. 217); los demás versos los pronuncia Casandra.

[254] *Visa es* propuso, no obstante, Lambinus (cf. S. TIMPANARO, págs. 54, 282-283, res. de H. D. JOCELYN, *Tragedies, Gnomon* 40 (1968), 666-671, esp. 669-670, *«Alexandros»,* págs. 18-19: *rabere visa es);* dada la lección adoptada por Giomini, hemos de pensar en una especie de soliloquio de Hécuba al que asiste Casandra; a propósito de todo el pasaje cf. K. LENNARTZ, págs. 216-220, esp. 218 *(rabere visa est).*

[255] *Ubi illa paululo ante sapiens virginalis modestia* propone leer S. TIMPANARO, págs. 54, 283, res. de SKUTSCH, *Studia Enniana*, en *Gnomon* 42 (1970), 354-365, esp. 363.

[256] Cf. ESQUILO, *Ag.* 1081 y 1087; EURÍPIDES, *Troyanas* 451.

Siento temor ante las vírgenes de mi edad, vergüenza de mis
[acciones ante mi padre[257]*,*
el más noble varón; me aflijo por ti, madre mía, de mí me
[lamento.
Pariste la más noble progenie para Príamo, excepción he-
[cha de mí; esto me duele;
¿no soy yo un daño y ellos de provecho, yo un obstáculo y
[ellos complacientes?»

¡Oh tierno poema, bien caracterizado y delicado! Pero su tema viene menos al caso; lo que queremos decir, acerca 67
de que el delirio suele vaticinar cosas verdaderas, se ha expresado en lo que sigue[258]:

¡Aquí está, aquí está la antorcha envuelta en sangre y fuego!
Muchos años se mantuvo oculta...[259] *¡Ciudadanos, prestad*
[socorro y extinguidla!

Quien habla es ya el dios, que se ha introducido en un cuerpo humano, no Casandra.

Y ya la presurosa escuadra en el ancho mar
se apareja[260]*, enjambre de desastres acarrea*[261]*;*
vendrá, y sobre naves de vela volandera
una fiera tropa invadirá nuestros litorales[262]*.*

---

[257] Cf. Cicerón, *Or.* 155.

[258] Casandra se refiere, en el texto que sigue, al sueño de Hécuba anteriormente citado (cf. I 42).

[259] Paris fue niño expósito y luego criado entre pastores.

[260] Cf. Virgilio, *Eneida* XI 326; se hace referencia a la escuadra de los griegos que parte con dirección a Troya, tras el secuestro de Helena por parte de Paris (cf. I 114, II 112).

[261] Cf. Cicerón, *Or.* 155.

[262] A propósito de este pasaje, cf. S. Timpanaro, *«Alexandros»*, págs. 51-52.

32 68 Puede parecer que estoy hablando de relatos propios de una tragedia... Mas a ti mismo te he oído referir un episodio de este tipo, y no inventado, sino auténtico: Gayo Coponio, un hombre prudente y docto como el que más, fue a visitarte a Dirraquio, cuando estaba al frente de la escuadra rodia con mando de pretor[263]. Dijo que el remero de una quinquerreme rodia había vaticinado que Grecia se teñiría de sangre en menos de treinta días, que habría rapiñas en Dirraquio, un embarque naval apresurado, y, para quienes huyeran, la desdichada visión de los incendios a lo lejos, mientras que a la escuadra rodia se le concedía un regreso próximo de vuelta a casa. Ni tú mismo dejaste de conmoverte en aquel momento, y tanto Marco Varrón como Marco Catón, personas doctas que estaban por entonces allí, sintieron un profundo terror. Muy pocos días después llegó Labieno, que huía de Farsalia[264]. Tras anunciar éste la destrucción del ejército, el resto del vaticinio se cumplió en breve.

69 Pues, cuando el grano, robado de los hórreos y aventado, había cubierto todos los caminos y callejas, embarcasteis, aterrados por un miedo repentino, y, de noche, volviendo la vista hacia la población, veíais arder las naves de carga que habían incendiado los soldados, al no querer seguiros. Abandonados al final por la escuadra rodia, os disteis cuenta de que aquel vate había sido veraz.

70 Acabo de exponer, con toda la brevedad que he podido, los oráculos que se producen a causa del sueño y del delirio, los cuales —como dije— no responden a un aprendizaje. El fundamento de estos dos tipos es uno solo, del que nuestro Cratipo suele servirse: el espíritu del hombre procede y emana, en cierta

---

[263] Este partidario de Pompeyo (cf. II 114) fue pretor en el año 49; *Dyrrachium* era el nombre latino de Durazzo, en la actual Albania.

[264] Se trata de Tito Labieno (tr. 63), lugarteniente de César que se pasó, posteriormente, al bando pompeyano.

medida, de fuera; de ahí se deduce que existe un espíritu divino exterior, del que se deriva el humano; además, la parte del espíritu humano dotada de sensación, de movimiento y de apetito no está desligada de la actividad del cuerpo, mientras que la que participa de razón y de inteligencia es tanto más vigorosa, cuanto más apartada se encuentra de él[265].

Así, tras exponer el ejemplo de algunos vaticinios y sueños 71
veraces, Cratipo suele concluir su razonamiento de este modo[266]: «Si el deber y cometido de los ojos no puede realizarse sin que los ojos existan, pero hay veces en que éstos pueden dejar de cumplir su cometido, quien se ha servido de ellos de manera que fue capaz de percibir la realidad —aunque sea una sola vez—, posee el sentido, propio de los ojos, de percibir la realidad. Pues bien, de la misma manera, si el deber y cometido de la adivinación no puede realizarse sin que la adivinación exista, pero puede uno equivocarse alguna vez —pese a tener capacidad adivinatoria— y no percibir la realidad, es suficiente para corroborar la existencia de la adivinación el que se haya podido adivinar algo una sola vez, de modo que no parezca en absoluto que ha pasado fortuitamente. Por lo demás, los ejemplos de este tipo son innumerables; por tanto, hay que reconocer que la adivinación existe».

La adivinación artificial

Ahora bien, los tipos de adivinación 72 33
que se explican mediante una interpretación, o bien mediante la constatación y anotación de aquello que sucede, no se llaman 'naturales', sino 'artificiales', como dije más arriba[267]; dentro de este tipo se hallan incluidos los arúspices, los augures y los pronosticado-

[265] Cf. I 63.

[266] La réplica de Cicerón, que incluye la cita casi literal de este pasaje, se recoge en II 107-109.

[267] Cf. I 11-12.

res[268]. Los peripatéticos desaprueban estas prácticas[269], mientras que los estoicos las defienden. Algunas de ellas se basan en testimonios y doctrinas —como manifiestan aquellos libros etruscos referentes a la observación de entrañas, a los rayos y a las ceremonias[270], así como vuestros libros augurales[271]—, pero otras se explican mediante una interpretación, realizada de manera inmediata y acorde con la situación, como hace Calcante en Homero, quien, a partir del número de unos pájaros, auguró cuántos años iba a durar la guerra troyana[272]; o como lo que vemos escrito en la historia de Sila[273] y que ocurrió ante tus propios ojos[274]: cuando Sila ofrecía una inmolación en la campiña de Nola, delante del pretorio[275], una culebra surgió de pronto de la parte inferior del altar, momento en que el arúspice Gayo Postumio pidió a Sila que pusiera al ejército en marcha. Nada más hacerlo, Sila logró tomar el campamento de los samnitas, magníficamente provisto y que estaba situado ante el poblado de Nola.

73 También en el caso de Dionisio, poco antes de comenzar a reinar, se practicó la interpretación[276]. Una vez, viajaba a través de la campiña leontina, y se encargó de hacer bajar

---

[268] Lat. *coniectores:* es decir, intérpretes de tablillas y de sueños (cf. W. A. FALCONER, pág. 303) e, igualmente, astrólogos (cf. II 85-99).

[269] Cf. *SVF* II 1207; entre estos peripatéticos ha de incluirse a Dicearco y a Cratipo (I 5).

[270] Cf. II 28-41, 42-49 y 49-69, respectivamente.

[271] Cf. I 28; II 76 (en posible referencia al *De auguriis* ciceroniano).

[272] Cf. II 63-65, a propósito de HOMERO, *Il.* II 299-330.

[273] Cf. II 65; Lucio Cornelio Sila escribió su obra —cuyo título pudo ser *Commentarii rerum gestarum*— en 22 libros, entre los años 79 y 78.

[274] Cicerón militó al lado de Sila durante un breve periodo de tiempo (cf. PLUTARCO, *Cic.* 3, 2); vuelve a aludirse a este episodio en II 65.

[275] *C.* 89; se denominaba *praetorium* a la tienda que ocupaba el pretor.

[276] Cf. II 67.

al río a su caballo[277]; éste, sumergiéndose, no pudo salir a causa de los torbellinos. Como, pese a esforzarse al máximo, no logró rescatarlo, se retiró con pesar, según afirma Filisto[278]. Pero, cuando había avanzado un poco, oyó de pronto un relincho, se volvió a mirar y, con alegría, vio a su brioso caballo, sobre cuya crin se había posado un enjambre de abejas[279]. Esta visión tuvo como consecuencia que Dionisio comenzó a reinar pocos días después.

Y bien, poco antes del desastre de Leuctra[280], ¡qué señal 74 34
se les ofreció a los lacedemonios, cuando las armas resonaron en el templete de Hércules y una imagen de éste se cubrió de gran cantidad de sudor! Mas por el mismo tiempo —según afirma Calístenes[281]— las puertas del templo de Hércules en Tebas, que estaban cerradas mediante cerrojos, se abrieron solas de pronto[282], y las armas que habían estado colgadas de las paredes fueron encontradas en el suelo. Una vez, por ese mismo tiempo, se celebró una ceremonia ritual en Lebadía, en honor de Trofonio[283], y los gallos caseros del

---

[277] Este río podría ser el actual San Leonardo, al norte de Siracusa (cf. S. Timpanaro, pág. 286, n. 206).

[278] Se trata del historiador Filisto de Siracusa (c. 430-356; cf. *Frag. Gr. Hist.* 556, frag. 58; Plinio, VIII 158).

[279] Acerca de la presencia de abejas como presagio, cf., asimismo, I 78.

[280] Llanura y, probablemente, ciudad de Beocia; los tebanos, guiados por Epaminondas, infligieron una severa derrota a los espartanos (371).

[281] Natural de Olinto, fue sobrino y discípulo de Aristóteles, así como autor de unos *Hellēniká* en diez libros, que comprendían el relato de sucesos acontecidos entre los años 386 y 356 (cf. *Frag. Gr. Hist.* 124, frag. 22).

[282] Acerca de este episodio véase, asimismo, II 67; Jenofonte, *Hell.* VI 4, 7; Diodoro XV 53, 4. El prodigio podía verificarse —en teoría al menos— de manera fraudulenta (cf. Herón, *Pneumat.* I 38-39, a propósito de la apertura automática de puertas mediante el empleo de vapor).

[283] Lebadía era la ciudad beocia en la que se encontraba situado el santuario del héroe divinizado Trofonio, también mencionado en *Nat.* III 49.

lugar se pusieron a cantar tan de continuo que no pararon ni un instante. Entonces, los augures beocios dijeron que la victoria correspondía a los tebanos, por el hecho de que aquella ave solía guardar silencio cuando resultaba vencida, y cantar si había sido la vencedora.

75 Durante esa misma época, a los lacedemonios se les anunció mediante muchos signos el desastre de la lucha de Leuctra. Resulta que, sobre la cabeza de la estatua erigida en Delfos en honor de Lisandro —que había sido el más ilustre de los lacedemonios—, apareció de pronto una corona de erizadas hierbas silvestres. Y las estrellas de oro que los lacedemonios habían depositado en Delfos después de la famosa victoria naval de Lisandro, en la que sucumbieron los atenienses[284] (como se decía que a Cástor y a Pólux se les había visto en esta lucha, junto a la escuadra de los lacedemonios[285], fueron depositadas en Delfos las estrellas de oro que dije, como si fueran símbolos de estos dioses), se cayeron poco antes de la lucha de Leuctra, y no se logró encontrarlas.

76 Ahora bien, el mayor portento que presenciaron estos mismos espartanos fue el siguiente: en una ocasión, solicitaron un oráculo del Júpiter de Dodona, para pedirle información sobre las posibilidades que tenían de alcanzar la victoria, y sus legados dispusieron aquella vasija en la que se metían las tablillas. Una simia que tenía el rey de los molosos para su entretenimiento[286] desordenó las propias tablillas, así como cuanto estaba preparado para la extracción, haciendo que se mezclara lo uno con lo otro. Se dice que, entonces, la sacerdotisa encargada del oráculo dijo que los

---

[284] En alusión a la famosa batalla de Egospótamos (405).

[285] Cf. *Nat.* II 6.

[286] Los molosos eran un pueblo del Epiro, establecido sobre el territorio donde se encontraba el oráculo de Dodona.

lacedemonios habían de preocuparse de su propia supervivencia, y no ya de la victoria.

Y bien, durante la segunda guerra púnica, ¿no hizo caso 77 35
omiso de los signos proféticos Gayo Flaminio, cónsul por segunda vez[287], con gran perjuicio para el Estado? Una vez purificado el ejército[288], cuando había levantado el campamento con dirección a Arretio y conducía a sus legiones contra Aníbal, él mismo y su caballo se desplomaron de repente, sin motivo alguno, ante la imagen de Júpiter Protector[289]; él no dio trascendencia religiosa a esta circunstancia, pese a que —según parecía a los entendidos— se le advertía, mediante el signo ofrecido, que no entrase en combate. Cuando este mismo consultó los auspicios mediante el tripudio, el encargado de los pollos no dejaba de diferir el día de la entrada en combate. Entonces, Flaminio le preguntó qué estimaba que había de hacerse, en el caso de que los pollos tampoco tomaran alimento más tarde. Al responderle aquél que habría que mantener la calma, repuso Flaminio: «¡Pues brillantes auspicios, si puede darse batalla cuando están hambrientos unos pollos, y no se puede en modo alguno cuando están ahítos!» Así que ordenó desenclavar los estandartes y que se le siguiera. Resultó, en ese momento, que el portaestandartes del primer manípulo de lanceros no era capaz de mover del sitio su estandarte, y que no se conseguía hacerlo en modo alguno, pese a la ayuda de más per-

---

[287] Fue cónsul en el 223 e, igualmente, en el 217, año en que fue derrotado, en la batalla del lago Trasimeno, por Aníbal (cf. CELIO, frag. 21 Herrmann, *Nat.* II 8).

[288] Mediante el rito conocido como *lustratio* (cf. I 102).

[289] *Iuppiter Stator* era, propiamente, quien se encargaba de detener al ejército cuando éste se disponía a emprender la huida; al respecto cf. LIVIO I 12, 5 *(deme terrorem Romanis fugamque foedam siste* [«aparta de los romanos el terror y detén su vergonzosa huida»]); S. TIMPANARO, pág. 289, n. 210.

sonas. Flaminio, según su costumbre, hizo caso omiso del hecho cuando se le anunció. Así es como, en el transcurso de aquellas tres horas, el ejército fue abatido y el propio Flaminio aniquilado.

78 También es grandioso aquello que añade Celio de que, por el mismo tiempo en que se producía aquel calamitoso combate, hubo tan grandes terremotos entre los ligures, en la Galia, en muy gran cantidad de islas y en Italia entera, que muchas poblaciones quedaron en ruinas, se produjeron derrumbamientos en muchos lugares, las tierras se hundieron, los ríos fluyeron en la dirección opuesta y el mar penetró hasta los arroyos.

36 Hay interpretaciones adivinatorias —las de los entendidos— que resultan ser ciertas. Unas hormigas transportaron granos de trigo hasta la boca del famoso frigio Midas, mientras él dormía, siendo un niño[290]. Se predijo que iba a ser sumamente rico, como así sucedió. Mas, cuando unas abejas se le posaron al pequeño Platón sobre los labios, mientras dormía en su cuna, se respondió que su discurso iba a ser de singular dulzura[291]. Así es como se previó la futura elocuencia de quien todavía no sabía hablar.

79 Y bien, ¿qué pasa con Roscio, con el que fue tu amor y tu entretenimiento? ¿Mentía él propiamente, o lo hacía, en su lugar, toda Lanuvio[292]? Una noche, cuando éste era un

---

[290] Rey mítico de Frigia (s. VIII-VII, según la tradición más verosímil; cf. HERÓDOTO, VIII 138; *OCD*, pág. 978, s. v. *Midas* [1] [A. H. Griffiths]).

[291] Cf. I 73; *Or.* 62; *Brut.* 121; A. S. PEASE, *Div.*, pág. 229; H. DÖRRIE, II, 57.1a, págs. 148-149, 402 (acerca de la relación de Platón con Apolo y con las Musas; las fuentes suelen aludir a la *suavitas* de su discurso, pero también a su *ubertas*, a su *copiositas* y a su *gravitas*).

[292] Cf. II 66; Quinto Roscio Galo, actor y maestro de recitación, fue defendido por Cicerón en el *Pro Roscio comoedo* y falleció en torno al año 62.

niño de cuna y se criaba en Solonio —que es una llanura de la campiña de Lanuvio—, su nodriza se despertó y pudo advertir, gracias a la proximidad de una luz, que el niño dormía ceñido por el abrazo de una serpiente. Aterrada ante esta visión, se puso a gritar. El padre de Roscio, por su parte, recurrió a los arúspices, quienes le respondieron que nadie sería más famoso y nadie más célebre que aquel niño. Pasíteles cinceló esta imagen en plata[293], mientras que nuestro Arquias la plasmó en sus versos[294]. Por tanto ¿qué es lo que esperamos?, ¿acaso que los dioses inmortales se paseen con nosotros, mientras nos encontramos en el foro, por los caminos o en nuestra casa? Desde luego que no nos salen al encuentro ellos en persona, sino que lo que hacen es difundir su poder a lo largo y ancho, unas veces encerrándolo en las profundidades de la tierra, y otras infundiéndolo en la naturaleza humana. Pues el poder de la tierra era el que ponía en trance a la Pitia de Delfos, y el poder de su propia naturaleza el que ponía en trance a la Sibila. Pues bien, ¿no vemos qué variados tipos de tierra hay? Algunos de ellos son mortíferos, como la de los Ansantos entre los hirpinos[295], o como la de los Plutonios que vimos en Asia[296]; hay

[293] Escultor griego de la primera mitad del s. I, oriundo de Magna Grecia, al que alude PLINIO, XXXIII 130; XXXV 156 y XXXVI 39-40.

[294] Poeta de Antioquía al que Cicerón defendió en su *Pro Archia poeta* (62), en un discurso pronunciado ante un jurado que presidía el propio Quinto.

[295] Valle lagunoso situado junto a la Via Apia, cerca del Benevento; se creía que despedía vapores mefíticos, ya que constituía el acceso a los infiernos (cf. VIRGILIO, *Eneida* VII 563-571; acerca de los *Ampsancti*, sobre los que se ubicaba un santuario de gran antigüedad, cf. S. TIMPANARO, pág. 291, n. 214).

[296] Lat. *Plutonia;* se alude así a unas exhalaciones mefíticas localizadas en las proximidades de Hierápolis (Frigia; cf. ESTRABÓN, XIII 4, 14), procedentes —según se consideraba— del mundo de los muertos.

partes de la campiña que son perjudiciales y otras que son salubres, unas que crían talentos agudos y otras que los crían obtusos[297]. Todo esto ocurre tanto por la variedad del clima, como por la diversidad de las emanaciones terrestres.

80 Ocurre también que, muchas veces a causa de una visión, y muchas veces a causa de la profundidad de una voz o a causa de un canto, se agita nuestro espíritu con gran vehemencia[298]; esto ocurre también muchas veces a causa de la preocupación y del temor, como en el caso de aquélla:

fuera de sí, como poseída o turbada por los ritos de Baco,
evocando por los cerros a su Teucro[299].

37 Pues bien, el siguiente tipo de turbación también revela que una fuerza divina se alberga en el espíritu, y es que —según dice Demócrito— nadie puede ser un gran poeta si

[297] Cf. II 94; *Nat.* II 17, 42, *Fat.* 7. A la influencia de estos elementos sobre el temperamento de los pueblos ya había dedicado gran atención Hipócrates (sobre todo en su *De aere, aquis et locis);* cf., asimismo, ARISTÓTELES, *Pol.* 1327b18-38, A. S. PEASE, *Div.*, págs. 234-236.

[298] Cf. I 114. Cicerón, sin embargo, no parece haber conferido a la música ningún significado místico o trascendente (pese al testimonio de *Rep.* VI 18-19; cf. *Nat.* III 27), sino más bien haberla considerado —tras el precedente epicúreo— como un simple medio de diversión (cf. J. LUQUE, «Música celestial: astronomía y psicología en la teoría musical de los romanos», en A. PÉREZ JIMÉNEZ [ed.], *Astronomía y astrología. De los orígenes al Renacimiento,* Madrid, 1994, págs. 111-142, esp. 121; sobre la diferencia entre las melodías 'más éticas', aptas para la educación, y las entusiásticas o de entretenimiento, cf. ARISTÓTELES, *Pol.*, 1342a1-b34).

[299] Versos atribuidos al *Teucro* de Pacuvio *(Teuc.*, frags. 373-374 W); se habla de Hesione, madre de Teucro, quien fue desterrado por orden de Telamón (cf. *De or.* II 187, VARRÓN, *Ling. Lat.* VII 87; para el adjetivo *flexanimus* cf. CATULO, 64, v. 330). A propósito de este pasaje y de sus variantes textuales cf. E. ARTIGAS, Pacuviana. *Marco Pacuvio en Cicerón,* Barcelona, 1990, págs. 129-131.

⟨no⟩ delira; y lo mismo dice Platón[300]. Llámelo 'delirio' si le parece bien, con tal de que este delirio reciba la misma alabanza que recibió en el *Fedro* de Platón[301]. Y bien, ¿qué pasa con vuestra manera de hablar en los pleitos? ¿Acaso puede vuestra actuación ser vehemente, enjundiosa y abundante de recursos, si no se encuentra vuestro propio espíritu muy turbado? Incluso en ti lo he visto a menudo, ciertamente, y, para ir a cosas más livianas, en Esopo, tu íntimo amigo[302]: tan gran pasión había en sus gestos y movimientos, que parecía como si una especie de fuerza lo hubiera sacado de sus cabales.

También nos asaltan a menudo apariciones que, en rea- 81
lidad, no son nada, pero que, sin embargo, nos ofrecen una visión. Se dice que esto es lo que aconteció a Breno y a sus tropas de la Galia, cuando dirigieron una guerra abominable contra el templete del Apolo délfico, porque cuentan que, entonces, se pronunció la Pitia desde su oráculo[303]:

yo proveeré en ese asunto, así como las blancas vírgenes.

A raíz de esto, lo que ocurrió es que el ejército de los galos se vio sepultado a consecuencia de la nieve, mientras

---

[300] Cf., por ejemplo, *Apol.* 22bc; *Ion* 533c-534e; *Fedro* 245a; ARISTÓTELES, *Poet.* 1455a32-34; CICERÓN, *De or.* II 194; HORACIO, *Epist. Pis.* 295; al respecto puede consultarse L. GIL, *Los antiguos y la «inspiración» poética,* Madrid, 1967, H. DÖRRIE, II, 53.3a, págs. 118-119, 379-380.

[301] Es decir, siempre y cuando se trate de un delirio provocado por la divinidad, y no de origen más bien patológico, como el que propone Demócrito; al respecto, cf. S. TIMPANARO, págs. 292-293, n. 216.

[302] Se trata de Clodio Esopo, reputado actor romano, al igual que Roscio (I 79); una actitud similar —de cierto desdén— respecto al oficio teatral se observa en II 66.

[303] C. 279-278; el verso citado a continuación es el frag. *Ex Gr. al. poet.* 53 Bl., 9 Soub.

que, aparentemente, unas vírgenes armadas le hacían frente[304].

38 Aristóteles estimaba, además, que también quienes deliran a causa de su falta de salud y reciben el nombre de 'melancólicos' tienen en su espíritu algo de presago y adivinatorio[305]. Yo, por mi parte, no sé si se les ha de atribuir esto a los enfermos del estómago o bien a los descerebrados[306], porque el poder adivinatorio es propio de un espíritu que se encuentra como es debido, y no de un cuerpo falto de salud.

82 Desde luego, el hecho de que este poder existe en realidad se concluye del siguiente razonamiento de los estoicos[307]: «Si los dioses existen y no revelan a los hombres con antelación lo que va a pasar, o es que no los aprecian, o es que ignoran lo que va a suceder, o juzgan que saber lo que va a pasar no les interesa a los hombres en absoluto, o estiman que no es propio de su majestad el anticiparles mediante señales lo que va a pasar, o es que ni siquiera los propios dioses son capaces de manifestarlo. Mas ni dejan de apreciarnos (porque son benefactores y amigos del género humano), ni ignoran lo que ellos mismos han establecido y dispuesto, ni saber lo que va a suceder puede, en modo al-

---

[304] En referencia a Atenea y a Ártemis, según entiende CHR. SCHÄUBLIN, pág. 325.

[305] Cf. *Tusc.* III 11; ARISTÓTELES, *Div. somn.* 463b15-18; *Probl.* 957a32-35; *Eth. Eud.* 1248a39-b1; acerca de este tema, en general, cf. H. FLASHAR, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlín, 1966; C. GARCÍA GUAL, «Del melancólico como atrabiliario, según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolía», *Faventia* 6 (1984), 41-50; PH. J. VAN DER EIJK, págs. 220-221 (a propósito de *Insomn.* 461a22-23).

[306] Lat. *nec cardiacis* (...) *nec phreneticis* (cf. W. A. FALCONER, pág. 315; CHR. SCHÄUBLIN, pág. 85; S. TIMPANARO, pág. 294, n. 220).

[307] *SVF* II 1192; cf. II 101-102.

guno, dejar de interesarnos (porque, si lo sabemos, seremos más cautos), ni lo consideran ajeno a su majestad (porque no hay cosa más eminente que hacer el bien), ni puede ser que desconozcan el futuro.

Por tanto, no puede ser que los dioses existan y no mani- 83
fiesten el futuro mediante señales. Pero los dioses existen, luego dan señales. Y, si dan señales, no pueden dejar de darnos alguna vía para el conocimiento de su significado, porque, si no, en vano darían las señales; y, si dan una vía, no puede dejar de existir la adivinación; por tanto, la adivinación existe».

Antigüedad, extensión y utilidad de la adivinación

Se sirven de este razonamiento Crisi- 84 39
po, Diógenes y Antípatro[308]. Por tanto, ¿qué motivo hay para poner en duda la absoluta veracidad de lo que acabo de sostener, si están de mi lado la razón, los propios sucesos, los pueblos, los países, los griegos, los bárbaros, e incluso nuestros mayores..., si, en fin, sobre esto se ha pensado siempre así, como hicieron los más altos filósofos, los poetas, los varones sumamente sabios que establecieron los Estados y fundaron las ciudades? ¿Acaso estamos aguardando a que las bestias hablen[309], no contentos con la garantía unánime que ofrecen los seres humanos?

Ahora bien, para negar la existencia de las formas adivi- 85
natorias que estoy diciendo, no se aduce argumento alguno, a no ser el hecho de que parece difícil decir cuál es el fundamento y cuál la causa de cada una de ellas. Porque ¿qué puede aducir el arúspice para que un corte en el pulmón

---

[308] Cf. *SVF* III Diog. 37; III Ant. 40; también lo hizo en algún momento, probablemente, Posidonio (al respecto, cf. S. Timpanaro, págs. 295-296, n. 222).

[309] Como signo profético, según ha de entenderse; cf., por ejemplo, Homero, *Il.* XIX 404-417 (el caballo Janto habla a Aquiles).

permita —aun hallándose en unas entrañas sin tacha— aplazar una ocasión o diferir una fecha? ¿Qué el augur, para que un cuervo sancione desde la derecha y una corneja desde la izquierda[310]? ¿Qué el astrólogo, para que la estrella de Júpiter o la de Venus —cuando coinciden con la luna— sean propicias en cuanto se refiere a la concepción de los niños, mientras que son adversas la de Saturno o la de Marte? ¿Por qué, además, ha de facilitarnos la divinidad sus advertencias mientras dormimos, y negárnoslas mientras estamos despiertos[311]? ¿Qué causa hay, por último, para que la delirante Casandra pueda ver con antelación el futuro, mientras que el sabio Príamo no es capaz de hacer eso mismo?

86 Preguntas, con toda razón, por qué ocurre cada cosa; pero no se trata ahora de eso: lo que se pregunta es si ocurre o no. Es como si, al decir yo que el imán es una piedra que atrae y hace desplazarse al hierro, sin poder aducir la razón por la que esto ocurre, negaras por completo el hecho de que ocurre[312]. Es igual lo que haces respecto a la adivinación, una capacidad que nosotros mismos vemos, sobre la que oímos hablar y leemos, y que hemos recibido de nuestros padres. Antes del descubrimiento de la filosofía, al que se llegó hace poco[313], la gente corriente no dudó sobre este asunto, y, desde que la filosofía ha progresado, ningún filósofo que gozara de cierto prestigio ha sido de otra opinión.

---

310 Cf. I 12.

311 Cf. II 126; la observación ya se documenta en los tratados de Aristóteles sobre los sueños (cf. *Div. somn.* 464a20-22; PH. J. VAN DER EIJK, pág. 319).

312 Por las características de este mineral *(magnes lapis)* ya se habían interesado Tales, Empédocles, Demócrito y otros (cf., por ejemplo, PLATÓN, *Ion* 533de; LUCRECIO, VI 906-1089).

313 De manera similar, en *Nat.* I 93 se califica a Sócrates de *parens philosophiae*.

87 He hablado sobre Pitágoras, sobre Demócrito y sobre Sócrates; no he exceptuado a ninguno de los antiguos, salvo a Jenófanes[314]; incluí a la Academia antigua, a los peripatéticos y a los estoicos[315]. Tan sólo disiente Epicuro. Ahora bien, ¿por qué va a ser esto más reprobable que el hecho de que sea también él quien estima que ninguna práctica virtuosa es desinteresada[316]?

40 Por otra parte, ¿acaso hay alguien a quien no impresione la antigüedad de un uso atestiguado y consignado en documentos famosísimos? Homero escribe que Calcante era el mejor augur con mucho, y que fue éste quien —por su conocimiento de los auspicios, imagino, y no de la geografía[317]— condujo a las escuadras hasta Ilio.

88 Anfíloco y Mopso fueron reyes de los argivos[318], pero también augures, y ellos fueron quienes fundaron las ciudades griegas de la costa marítima de Cilicia. Pues bien, antes que éstos incluso, fueron augures Anfiarao y Tiresias, que no eran ruines y desconocidos, ni parecidos a aquellos —como encontramos en Enio[319]—

---

[314] Cf. I 5.

[315] En realidad lo hizo su hermano, Marco Tulio (I 5-6), pequeña inconsistencia que parece revelar la ausencia de una revisión final por parte del autor (ejemplos similares se hallan recogidos en A. S. Pease, *Div.*, pág. 248).

[316] Es decir, que no se produce si no es con un objetivo de carácter utilitario, como puede ser la obtención final de un determinado reconocimiento o de placer; cf. *Del supremo bien y del supremo mal* II 99; Diógenes Laercio, X 138 (*dià dè tēn hēdonēn kaì tàs aretàs haireîsthai, ou di' hautás,* al igual que se toma la medicina —según añade— con el único objeto de restablecerse).

[317] Cf. I 72, Homero, *Il.* I 68-72.

[318] Es decir, de los griegos; Anfíloco era hijo de Anfiarao y de Erífila, Mopso lo era de Apolo y de Mantó (hija de Tiresias).

[319] Cf. *Inc.*, frag. 343 J, así como I 131-132.

que, por mor de la ganancia, promueven falsas opiniones,

sino varones ilustres y eminentes, que predecían el futuro bajo la admonición de las aves y de los signos. Acerca de uno de ellos afirma Homero que también en los infiernos «era el único que sabía; los demás vagaban cual sombras[320]». A Anfiarao, por su parte, lo ensalzó la fama de Grecia hasta tal punto, que se le tenía por un dios y se recababan oráculos del suelo en el que fue inhumado[321].

89 Y bien, Príamo, el rey de Asia, ¿no tenía un hijo, Héleno, y una hija, Casandra, capaces de adivinar, el uno a través de augurios, y la otra a través de su propio trance mental y de su divino arrebato[322]? Según vemos escrito, hubo entre nuestros antepasados unos 'hermanos Marcios', nacidos de noble linaje, que practicaban este segundo tipo de adivinación[323]. Y bien, ¿no recuerda Homero cómo el corintio Poliido —quien también predijo muchas cosas a otras personas— le predijo la muerte a su propio hijo, cuando éste marchaba a Troya[324]? Generalmente, los mismos que ostentaban el poder entre los antiguos ejercían los augurios, pues, del mismo modo que consideraban la sabiduria como algo propio de reyes, así también el poder de adivinar. Da testi-

---

[320] Se alude así a Tiresias (cf. HOMERO, *Od.* X 492-495; PLATÓN, *Meno* 100a).

[321] El texto, en cualquier caso, suscita dudas (cf. CHR. SCHÄUBLIN, pág. 90, «Weitere Bemerkungen», págs. 45-47, quien propone *templo,* por *solo).*

[322] Héleno (cf. HOMERO, *Il.* VI 76, VII 44) y Casandra eran gemelos; recibieron el don profético, cuando eran niños, tras practicar la incubación en el templo de Apolo; representan la adivinación 'artificial' y la 'natural', respectivamente.

[323] Cf. I 115; II 113 y, acerca de los *carmina Marciana,* LIVIO, XXV 12, 2-15, así como Servio, a propósito de *Eneida* VI 70.

[324] Acerca de Poliido, cf. HOMERO, *Il.* XIII 663-672.

monio de ello nuestra ciudad, en la que los reyes fueron augures, y en la que, después, particulares revestidos de esa misma función sacerdotal[325] dirigieron el Estado, gracias a la autoridad que les confería la religión.

Y este ejercicio de la adivinación no se ha desatendido 90 41
ni siquiera entre las gentes bárbaras, como demuestra la existencia de los druidas en la Galia[326]. De entre ellos, llegué a conocer personalmente al heduo Diviciaco, huésped y admirador tuyo[327], quien manifestaba conocer la ciencia de la naturaleza[328], a la que los griegos llaman *physiología,* y que predecía —en parte a través de augurios, y en parte a través de pronósticos— lo que iba a pasar. Entre los persas, son los magos quienes practican el augurio y la adivinación[329]; éstos se congregan en un santuario para reflexionar y dialogar entre ellos, lo mismo que también vosotros solíais
hacer antaño, durante las nonas[330]; y no puede llegar a ser 91
rey de los persas nadie que no haya adquirido previamente

---

[325] Lat. *privati eodem sacerdotio praediti,* en alusión a los augures que formaban parte del colegio. A propósito del término *sacerdos,* entendido como *is, cui sacri dos est,* y de su significado cf. K. Strunk, «Lateinisch *sacerdos* und damit verglichene Komposita», *Glotta* 72 (1994), 222-234.

[326] Cf. César, *Bel. Gal.* VI 13-14; acerca de estas figuras de la religión céltica, en general, cf. Ch.-J. Guyonuarc'h - F. Le Roux, *Les druides*, Rennes, 1986.

[327] Hermano de Dumnorige y jefe de los heduos (provincia de la Galia); visitó Roma en el 61 para requerir ayuda contra los secuanos y contra Ariovisto; fue entonces, probablemente, cuando Cicerón tuvo ocasión de conocerlo.

[328] Lat. *naturae ratio* (es decir, la *physiologia);* al respecto, cf. *Nat.* I 20.

[329] Cf. I 46.

[330] Es decir, el día 5 de cada mes (el día 7 durante los meses de marzo, mayo, julio y octubre); acerca de esta práctica religiosa, cf. Ä. Bäumer, «Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, *Naturalis historia* 28, 4-29)», *Hermes* 112 (1984), 84-99, esp. 90-91.

el saber y la ciencia de los magos[331]. Por lo demás, cabe encontrar algunas castas y hasta algunos países que se han entregado a esta ciencia. Telmeso está en Caria; es una ciudad en la que descuella el saber de los arúspices[332]; y, del mismo modo, Élide, en el Peloponeso, tiene dos familias determinadas —de jámidas la una, y la otra de clítidas[333]— que se distinguen por la eminencia de su arte como arúspices. En Siria[334], los caldeos sobresalen por su conocimiento de los astros y por la destreza de su talento.

92 Etruria, por su parte, analiza con gran sabiduría las descargas procedentes del cielo, y se ocupa también de interpretar qué es lo que se muestra a través de cada señal y de cada portento. Por lo que, entre nuestros mayores, el senado decretó con acierto en su momento, cuando nuestro poder florecía[335], que diez de los hijos de los jefes —elegidos de cada uno de los pueblos de Etruria— fueran educados en este saber[336], a fin de que tan gran habilidad no se viese —a

---

331 Cf. PLATÓN, *I Alcib.* 121e-122a.

332 Cf. HERÓDOTO, I 78 (en referencia, probablemente, al Telmeso de Licia); este saber de los de Telmeso fue parodiado, probablemente, en una comedia de Aristófanes que no se conserva en la actualidad.

333 Referencia al oráculo de Zeus en Olimpia; los jámidas remontan a Apolo, a través de Jamo (acerca de este héroe mítico cf. J. A. SALVADOR, «Iamus and *ía* in Pindar (*O.* 6, 53-57)», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 85, n. s. 56 (1997), 37-59), los clítidas, a través de Clitio, a Anfiarao (cf. PAUSANIAS, VI 17, 6).

334 Es decir, Asiría y Babilonia (HERÓDOTO, VII 63); cf. I 2.

335 En referencia, probablemente, al régimen republicano del siglo segundo (entre la segunda guerra púnica y la reforma de los Gracos; cf. S. TIMPANARO, págs. 300-301, n. 236), entendido como un momento de escrupuloso respeto hacia los asuntos religiosos. El tono de la expresión es nostálgico, como el de quien se siente en una república ya decadente *(infirma;* cf. *Cartas a Ático* I 17, 8) y sin rumbo *(sceleri data).*

336 El texto es problemático; en defensa de este ablativo *(filiis X ex singulis)* cf. S. TIMPANARO, págs. 300-301, n. 236 *(ut deni principum filii*

causa de la indigencia de las personas, en busca del interés y de la ganancia— privada de su consideración religiosa. Por su parte, los frigios, los pisidios, los cilicios y el país de los árabes se someten más bien a las señales de las aves, lo mismo que tenemos entendido que solía hacerse en Umbría.

Y a mí, al menos, me parece que la adopción de cada 93 42
procedimiento adivinatorio ha dependido también del tipo de lugar que ocupaba, propiamente, cada colectividad. En efecto: los egipcios, al igual que los babilonios, habitantes de extensiones llanas y abiertas, como no sobresalía de la tierra nada que pudiera estorbarles para la contemplación del cielo, pusieron toda su atención en el conocimiento de los astros[337]. Los etruscos, por su parte, puesto que, imbuidos de su religión, inmolaban víctimas con gran dedicación y frecuencia, se entregaron sobre todo al conocimiento de las entrañas, convirtiéndose en ejercitadísimos intérpretes de las apariciones, ya que, a causa de la densidad del aire, se producían entre ellos muchas descargas del cielo, y ya que, por esa misma causa, se originaban muchos fenómenos nunca vistos: procedentes del cielo, en parte, otros de la tierra, y algunos a raíz incluso de la concepción y generación

---

ex singulis Etruriae populis es lo que propone leer, siguiendo a Madvig, CHR. SCHÄUBLIN, pág. 92) y, en relación con este tema, B. MACBAIN, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome,* Bruselas, 1982, págs. 49-50. El número de arúspices de las doce principales comunidades etruscas *(ordo aruspicorum)* parece haber sido —al menos hacia finales de la república— de sesenta, mientras que el de candidatos pudo ascender, según se desprende de nuestro pasaje, a ciento veinte (Traube propuso, no obstante, sustituir el numeral X por V; al respecto cf., asimismo, A. S. PEASE, *Div.*, págs. 259-260). En cualquier caso, ha de tenerse en cuenta que la medida pudo tener como objeto tan sólo el de asegurar la renovación del *ordo,* y no el de constituirlo propiamente.

[337] Cf. I 2.

de hombres y ganados[338]. El carácter de estas apariciones lo revelan además —como tú sueles decir— los propios vocablos que les asignaron sabiamente nuestros mayores, porque, como se nos aparecen, se nos ponen por delante, se nos muestran y nos aportan predicciones, se llaman 'apariciones', 'portentos', 'monstruos' y 'prodigios'[339].

94 Por su parte, los árabes, los frigios y los cilicios, como recurren sobre todo al pastoreo de ganado, recorriendo los campos y los montes en invierno y en verano[340], tuvieron por ello más fácil el dejar constancia de los cantos y de los vuelos de las aves. La misma motivación halló Pisidia, así como esta Umbría nuestra. Por último, toda Caria y, principalmente, los de Telmeso que antes dije[341] prefirieron prestar atención a las apariciones, dado que habitan campiñas ubérrimas y sumamente fértiles, en las que, gracias a su fecundidad, puede formarse y desarrollarse una multitud de seres.

43 95 Pues bien, ¿quién no advierte que, en todo Estado de pro, han tenido gran vigencia los auspicios y los demás tipos de adivinación? ¿Acaso ha habido algún rey o algún pueblo que no recurriera a las predicciones divinas? Y no sólo en tiempo de paz, sino mucho más, incluso, en tiempo de guerra, por el hecho de que el peligro y el riesgo que corría la supervivencia eran mayores. Dejo a un lado a los nuestros, que no emprenden nada, en tiempo de guerra, sin consultar las entrañas, y que nada preservan, sin consultar los auspicios, en tiempo de paz[342]. Veamos lo del extranjero: resulta

---

[338] Cf. I 94, 121; *Nat.* II 14.

[339] Cf. *Nat.* II 7, en orden ligeramente distinto.

[340] Respectivamente, según entiende S. TIMPANARO, págs. 75, 302, n. 240.

[341] Cf. I 91.

[342] Cf., no obstante, S. TIMPANARO, págs. 76-77, 303, quien propone secluir [*habent auspicia*]; [*auspicia*] secluye en su edición Giomini. Esta

que los atenienses recurrieron siempre, para todas sus decisiones de carácter público, a unos sacerdotes adivinos a los que llamaban *mánteis*[343]; los lacedemonios otorgaron a sus reyes un augur como consejero[344], y quisieron, asimismo, que un augur asistiese a 'los ancianos' (porque así llaman al consejo público[345]); y también recababan siempre un oráculo de Delfos, del santuario de Hamón o de Dodona para los asuntos de mayor importancia[346].

Licurgo al menos, quien se encargó de regular el Estado 96
de los lacedemonios, refrendó sus propias leyes mediante la autoridad del Apolo délfico[347]; cuando Lisandro quiso cambiarlas, se vio impedido por esa misma instancia religiosa. Pues bien, además, quienes estaban al frente de los lacedemonios[348], no satisfechos con sus desvelos durante la vigilia, iban a acostarse al templete de Pasífae[349] —que se encuentra en la campiña próxima a su ciudad— para recabar sueños, ya que consideraban verdaderos aquellos oráculos que se les ofrecían mientras reposaban.

Ya vuelvo con lo nuestro. ¡Cuántas veces ordenó el se- 97
nado a los decenviros que acudieran a los libros[350]! ¡En qué trascendentales asuntos, y qué a menudo obedeció a las res-

---

opinión —que parece compartir el estoico Balbo en *Nat.* II 5— contrasta con la anteriormente expresada por el propio Quinto, acerca del abandono que sufrían por entonces los auspicios y los augurios (cf. I 28).

[343] Cf. Aristóteles, *Constit. Athen.* 54, 6.

[344] En alusión a los denominados *pýthioi* (dos por cada rey), quienes actuaban como mediadores entre los reyes de Esparta y el oráculo de Delfos.

[345] Se alude a la denominada, en griego, *gerousía*.

[346] Cf. I 3.

[347] Al respecto, cf. *Nat.* III 91.

[348] Es decir, los cinco éforos.

[349] No es seguro que se trate de la madre del Minotauro, según apunta S. Timpanaro, pág. 303, n. 241.

[350] A los libros sibilinos, se entiende (al respecto, cf. I 4).

puestas de los arúspices! Cuando se vieron dos soles[351], cuando las tres lunas, cuando las antorchas[352], cuando el sol se vio de noche[353], cuando se oyó un estruendo procedente del cielo, cuando se vio abrirse el cielo y se apreciaron unas esferas en él... Incluso se denunció ante el senado el derrumbamiento de la campiña de Priverno, cuando la tierra se hundió hasta una profundidad infinita[354] y Apulia se vio sacudida por terremotos de la máxima intensidad. Mediante estos portentos se le anunciaban al pueblo romano grandes guerras y perniciosas disensiones, y en todo esto coincidían las respuestas de los arúspices con los versos de la Sibila.

98 Y bien, ¿qué pasa respecto al hecho de que Apolo sudó en Cumas[355] y Victoria en Capua? ¿Acaso no fue una especie de señal fatal el nacimiento de un andrógino[356]? ¿Y qué hay del hecho de que la corriente del Atrato fluyera ensangrentada? ¿Y qué de cuando cayó —tan a menudo— una lluvia de piedras, algunas veces de sangre[357], de vez en

---

[351] A consecuencia de un fenómeno de parhelio, según ha de entenderse; cf. *Rep.* I 15-32. Acerca de este pasaje, algo oscuro desde el punto de vista sintáctico, cf. S. TIMPANARO, pág. 304, n. 242.

[352] Cf. I 18, II 60.

[353] Probablemente a consecuencia de un fenómeno de aurora polar (cf. I 18).

[354] En el año 117, o bien en el 113.

[355] En el año 169.

[356] Es decir, de un hermafrodita; *fatale monstrum* dice también, a propósito de Cleopatra (descendiente de un incesto entre hermanos), HORACIO, *Carm.* I 37, 21. Acerca de este tipo de señales —cuya documentación comienza con la que se produjo en el año 209, mencionada por LIVIO XXVII 11, 4 (*Sinuessae natum ambiguo inter marem ac feminam sexu infantem)* —y de su expiación, cf. B. MACBAIN, págs. 127-135.

[357] Cf. II 58; podría tratarse de precipitaciones arcillosas (al respecto cf. M. BENAVENTE, «Mito, folclore y realidad en la tragedia griega», *Cuadernos de Filología Clásica (Ests. grs. e ides.)* 6 (1996), 301-308, esp. 307, n. 43). Cicerón alude a continuación a una larga serie de fenó-

cuando de tierra, y, en una ocasión, incluso de leche? Y bien, cuando el Centauro sufrió el azote del cielo en el Capitolio, cuando las puertas y las personas lo sufrieron en el Aventino, el santuario de Cástor y Pólux en Túsculo y el de Piedad en Roma[358], ¿no habían anunciado los arúspices en sus respuestas lo que acabó por suceder?, ¿no se hallaron en los libros de la Sibila esas mismas predicciones?

Hace poco, durante la guerra mársica, a consecuencia de 99 44
un sueño de Cecilia, la hija de Quinto, el senado hizo reconstruir el templo de Juno Sóspita[359]. Sisena, después de sostener que este sueño se correspondía desde luego —de manera admirable y al pie de la letra— con los hechos, sostiene extrañamente —imagino que inducido por algún epicúreo— que conviene no dar crédito a los sueños[360]. Este mismo Sisena no se pronuncia, en absoluto, frente a las apariciones, y expone que, al inicio de la guerra mársica, sudaron las imágenes de los dioses, que fluyó la sangre[361], que se abrió el cielo, que se oyeron voces —procedentes de un lugar oculto— que anunciaban peligro de guerra, y que los

---

menos naturales, pero de apariencia ominosa, que se mencionan con frecuencia, asimismo, por parte de los poetas romanos (cf. A.-M. Taisne, «Cicéron et la poésie latine des prodiges», en R. Chevallier [ed.], *Présence de Cicéron. Actes du Colloque des 25, 26 septembre 1982. Hommage au R. P. M. Testard*, París, 1984, págs. 57-66).

358 En el año 91.

359 Cf. I 4; el sueño de Cecilia Metela se produjo en el año 90.

360 Sisena, pretor en el 78, fue autor de unas *Historias* en, al menos, 23 libros; los pasajes citados en este parágrafo se corresponden con los frags. 10 y 6 de G. Barabino, «I frammenti delle *Historiae* di Lucio Cornelio Sisenna», en F. Bertini, G. Barabino (eds.), *Studi noniani*, I, Génova, 1967, págs. 67-239, esp. 84-88, 204-205.

361 A través de un río, cabe entender.

ratones royeron los escudos de Lanuvio[362], cosa sumamente infausta al parecer de los arúspices.

100 ¿Y qué hay de lo que tenemos en los anales[363]? Cuando, durante la guerra de Veyos[364], el lago Albano creció por encima de su límite[365], cierto personaje ilustre de Veyos se refugió entre nosotros y dijo que, a juzgar por las profecías que tenían escritas los de Veyos, la ciudad no podía ser tomada mientras el lago se encontrase desbordado, y que sería pernicioso para el pueblo romano que el sobrante del lago, avanzando en su recorrido, fluyese hasta el mar, mientras que, por el contrario, si se hacía salir de manera que no pudiera llegar hasta él, eso conllevaría la salvación de los nuestros. Por ello hicieron nuestros mayores aquella admirable conducción del agua albana. Se dice que los de Veyos, por su parte, cansados de guerra, enviaron legados al senado, y que, entonces, uno de ellos dijo que aquel huido no se atrevió a decírselo todo al senado, porque, según tenían escrito los de Veyos en aquellas mismas profecías, lo que iba a pasar era que los galos tomarían Roma en breve, cosa que vemos que ocurrió, desde luego, seis años después de la toma de Veyos[366].

---

[362] Cf. II 59; Plinio, VIII 221.

[363] En las obras de los historiadores, no en los *Annales maximi* (cf. S. Timpanaro, pág. 306, n. 245).

[364] Veyos (Isola Farnese en la actualidad) era una ciudad etrusca que se encontraba a unos 16 kms. al norte de Roma; cayó finalmente en el año 396, tras una larga sucesión de guerras que se habían iniciado en el 482.

[365] Cf. II 69.

[366] En el año 390, por tanto. Acerca de todo este episodio referente al *emissarium* y de su trasfondo simbólico y legendario, más que rigurosamente histórico (ya que se trata, con toda claridad, de un vaticinio *ex eventu)*, cf. M. Ruch, «La capture du devin (Tite-Live, V, 15)», *Revue des Études Latines* 44 (1966), 333-350.

También se dice a menudo que, durante los combates, se 101 45
ha oído a los Faunos, y que, en situaciones de conflicto, voces infalibles salieron de lo oculto[367]. De entre muchos posibles, sean dos los ejemplos de este tipo, pero de la mayor importancia. Resulta que, no mucho antes de la toma de la ciudad[368], se escuchó —procedente del bosque sagrado de Vesta, que se extiende desde la falda del Palatino hasta la Vía Nueva— la orden de que se reconstruyesen los muros y las puertas, ya que lo que pasaría, si no se adoptaban medidas, es que Roma sería tomada. El desinterés por aquella orden —pese a que podrían haberse tomado precauciones— se expió después de sufrir tan gran desastre, porque se consagró frente a ese lugar el altar de Ayo Hablador, que vemos se encuentra cercado[369]. También han escrito muchos que, una vez, se produjo un terremoto, y que salió desde la fortaleza la orden —procedente del santuario de Juno— de que se realizase el conjuro mediante la ofrenda de una cerda preñada; por eso se llamó 'Moneta' a aquella Juno[370]. Por tanto, ¿acaso es que vamos a despreciar tales cosas, las cuales han sido manifestadas por los dioses y sancionadas por nuestros mayores?

Los pitagóricos prestaron gran atención no sólo a las 102
voces de los dioses, sino también a las de los hombres, a las que llaman 'presagios'[371]. Nuestros mayores estimaban que

---

[367] Cf. Livio, II 7, 2, donde se alude al dios Silvano *(Silvani vocem),* identificado a menudo con Fauno (cf. *Nat.* II 6, Lucrecio, IV 581).

[368] De Roma, se entiende, por parte de los galos (390); cf. I 100.

[369] Lat. *Aius Loquens* (cf. II 69, Varrón, *Antiq. rer. div.*, frags. 107-108 Cardauns, a propósito de *Vaticanus, Fabulinus, Farinus* y *Aius* [*Locutius*]); pueden compararse, en Grecia, las figuras de *Klēdṓn* y *Fḗmē*.

[370] Es decir, 'la que advierte o recuerda' (lat. *monere);* su santuario se construyó c. 345-344 (cf. Livio, VII 28, 4-5).

[371] Lat. *omina* (cf. II 83); acerca de la etimología de *omen* ('presagio'), cf. Varrón, *Ling. Lat.* VI 76 (quien pone el término —a partir de

estos presagios tenían un valor, razón por la que iniciaban toda empresa diciendo «que sea bueno, fausto, feliz y afortunado». Durante las ceremonias divinas que se realizaban en público se mandaba que «guardasen respeto las lenguas»[372] y, durante la proclamación de las Ferias, que las personas «se abstuvieran de litigios y altercados». Asimismo, al ser purificada una colonia por parte de quien la fundaba[373] —igual que cuando el general purificaba al ejército, o el censor al pueblo[374]—, se elegía como encargados de conducir a las víctimas a quienes tenían nombres propicios[375]. Es lo mismo que los cónsules observan durante la leva: que el primer soldado tenga un nombre propicio.

103 Tú, desde luego, sabes bien que has respetado todo esto con suma religiosidad, tanto cuando eras cónsul, como cuando eras general[376]. Nuestros mayores quisieron que

---

un supuesto *osmen* antiguo— en relación con *os*, 'boca'), S. TIMPANARO, pág. 307, n. 247 (Cicerón parece sugerir aquí la relación con *homo);* una posible relación del término con el verbo *moneo* defendió A. PARIENTE, «*Omen* y otros casos de disimilación consonántica *(immo, amita, imitor, amoenus, ampla)», Estudios de fonética y morfología latina*, Salamanca, 1949, págs. 99-141, esp. 100, mientras que un origen **Hog-smen,* que pondría el término en relación con *aio* y con *prodigium,* ha sido propuesto por M. MEIER-BRÜGGER, «Zu lateinisch *ōmen», Glotta* 70 (1992), 248-249 (en defensa de un significado originario similar, cf. É. BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas,* pág. 392).

[372] Es decir, 'guárdese silencio' (gr. *euphēmeîte);* cf. F. NOVOTNÝ, «*Favete linguis.* Étude sémantique», *Rev. Ét. Lat.* 27, 1949, págs. 108-110, quien remite, asimismo, a II 57.

[373] A propósito de este pasaje cf. A. S. PEASE, *Div.*, pág. 283.

[374] Alusión a la *lustratio* quinquenal, realizada mediante el sacrificio de un cerdo, de una oveja y de un toro *(suovetaurilia;* cf. LIVIO, I 44, 2).

[375] Lat. *bona nomina*, es decir, nombres como *Valerius, Salvius, Statorius,* etc. (cf. S. TIMPANARO, pág. 308, n. 247).

[376] Es decir, durante su proconsulado en Cilicia (51).

también la prerrogativa fuese el presagio de unos comicios acordes con el derecho[377].

Pues bien, yo voy a referirte ejemplos conocidos de pre- 46
sagios. A Lucio Paulo, cónsul por segunda vez[378], le tocó dirigir la guerra contra el rey Perses. Al atardecer de ese mismo día, cuando regresó a su casa y besó a su hijita Tercia —que era por entonces muy pequeña—, la encontró tristecita. «¿Qué pasa» —le dice—, «Tercia mía?, ¿por qué estás triste?»; «padre mío» —le responde—, «el Persa está muerto». Entonces él estrechó entre sus brazos a la niña: «Entiendo» —le dice— «el presagio, hija mía». El muerto, por lo demás, era un perrito de ese nombre.

Yo le he oído decir a Lucio Flaco, flamen de Marte[379], 104
que Cecilia la de Metelo[380], queriendo agenciarle un matrimonio a la hija de su hermana, se dirigió a un pequeño santuario al objeto de recabar un presagio, como solía hacerse según la costumbre de los antiguos. Como la muchacha estaba de pie y Cecilia sentada en una silla, tras largo tiempo sin que se produjera voz alguna, la fatigada niña le pidió a su tía materna que le permitiese reposar un poco en su silla.

---

[377] En referencia a la *praerogativa centuria,* que era la que, de acuerdo con el resultado del sorteo realizado al efecto, votaba en primer lugar durante los comicios (cf. *Pro Mur.* 38); su voto inducía, probablemente, el resultado de la votación en su conjunto (cf. S. TIMPANARO, págs. 81, 307-308, n. 247).

[378] Lucio Emilio Paulo (cónsul en el 182 y en el 168) dirigió la batalla de Pidna (168) contra Perses (lat. *Perses, Perseus),* último rey de Macedonia, al que se alude posteriormente (cf., asimismo, *Nat.* II 6).

[379] Podría tratarse del Lucio Valerio Flaco (cons. 100) fallecido antes del 63 (cf., no obstante, W. A. FALCONER, pág. 334, n. 2); se denominaba *flamen,* generalmente, al sacerdote consagrado a una divinidad concreta (acerca de sus atribuciones específicas, cf. F. MARCO, Flamen Dialis. *El sacerdote de Júpiter en la religión romana,* Madrid, 1996).

[380] Si se trata de su esposa (como indica VALERIO MÁXIMO, I 5, 4), no coincide con la mencionada en I 4, que era su hija.

Ella, por su parte, le dijo: «Niña mía, claro que te cedo mi lugar». Un presagio que la realidad secundó, porque ella, precisamente, murió al poco tiempo, y la muchacha, por su parte, se casó con quien había estado casada Cecilia. Comprendo muy bien que estas cosas pueden ser objeto de menosprecio, e incluso de burla, pero en eso consiste, precisamente, el pensar que los dioses no existen, en menospreciar lo que ellos nos manifiestan mediante signos.

47 105 ¿Qué voy yo a decir sobre los augures? A ti te atañe, y a ti te ha de corresponder —digo— el apadrinar los auspicios. Cuando eras cónsul, el augur Apio Claudio te anunció —al considerar que había tenido un significado dudoso el 'augurio de la salvaguarda'[381]— que se produciría una guerra civil triste y turbulenta. Al originarse ésta pocos meses después, la sofocaste en menos días aún. Desde luego, siento una viva simpatía por ese augur, porque él fue el único, en muchos años de historia, que mantuvo el saber de adivinar, y no el de canturrear augurios. Tus colegas se burlaban de él, diciendo unas veces que era augur de Pisidia, y otras que lo era de Sora[382]. Les parecía que en los augurios no podía encerrarse intuición alguna, ni conocimiento alguno de aquello que iba a pasar de verdad. Afirmaban que la religión se había inventado, sabiamente, con arreglo a la credulidad propia de los igno-

---

[381] Lat. *salutis augurium;* propio de tiempos de paz, se celebraba cada año, si las circunstancias lo permitían, al objeto de conocer cuál era la disposición de los dioses respecto a la celebración y al mantenimiento de tal *salus*. Se trata, en este caso, del correspondiente al año 63, algo anterior a la conjuración de Catilina; acerca de Apio Claudio, cf. I 29. Acerca de la rivalidad mantenida entre Gayo Claudio Marcelo y Apio, cf. II 75, *Leyes* II 32.

[382] Lo acusaban, por tanto, de bárbaro, ya que la adivinación del futuro no era practicada, propiamente, por parte de los augures romanos. Sora era una ciudad del Lacio, situada al sudeste de Roma.

rantes[383]. Lo cual es muy de otro modo, porque esa picardía de inventar simulacros religiosos para engañar a la multitud no pudo existir entre los pastores aquellos a cuyo frente estuvo Rómulo, y tampoco en el propio Rómulo... Pero la dificultad y la fatiga que entraña el aprender han hecho elocuente su desdén, porque prefieren hacer discursos, para decir que nada encierran los auspicios, en vez de tratar de aprender en qué consisten éstos.

¿Qué puede haber más profético que aquel auspicio que 106
se encuentra en tu *Mario* (por servirme preferentemente de tu autoridad)[384]?

Entonces, de pronto, la alada compañera de Júpiter altiso-[nante,
lastimada por la mordedura de una serpiente, se yergue
sobre el tronco del árbol y atraviesa con fieras garras a la [culebra,
que, casi exánime, cimbrea poderosamente su cuello multi-color[385],
desgarrándola, mientras se retuerce, y haciendo brotar la [sangre con su pico;
ya saciado su espíritu y habiendo ya vengado el duro dolor,
arroja a la exhalante culebra, deja caer sus trozos sobre el [agua,
y torna, desde donde el sol se pone, hasta el brillante orto.

---

[383] Cf. I 107; *Nat.* I 77 (Critias, frag. 88 B 25 DK, Livio, I 19); A. S. Pease, *Div.*, pág. 289; la condena de tales acusaciones —según las cuales los dioses existen en virtud de un acuerdo de carácter humano, ficticiamente por tanto *(tékhnēi, ou phýsei allà tisin nómois)*— ya se documenta en Platón, *Leyes* 889e-890c.

[384] Cf. *Marius,* frag. 20 Bl., 3 Soub.; la escena —que se refiere a la estancia de Mario en África (88-87)— es imitación de Homero, *Il.* XII 200-207 (cf., asimismo, Virgilio, *Eneida* XI 751-756); acerca de Mario, cf. I 59.

[385] Cf. Enio, *Ann.,* frags. 483-484 Sk.

Cuando a ésta, que con raudas alas[386] *se deslizaba volando,*
divisó Mario, augur del divino numen,
y hubo advertido éste los faustos signos de su ensalzamiento
[y regreso,
el propio padre del cielo resonó por el lado izquierdo[387].
Así es como Júpiter refrendó el ilustre presagio del águila.

48 107 Pues bien, aquel oficio augural de Rómulo fue el propio de un pastor, y no el de un habitante de la ciudad, un oficio que no fue amoldado a las creencias de los ignorantes, sino que se recibió de personas de confianza y que fue transmitido a la posteridad[388]. Así que el augur Rómulo —según encontramos en Enio[389]— y, a la vez, su hermano, augur asimismo[390],

actuando entonces con gran cuidado, anhelantes como esta-
[ban del reino,
se dedican, ambos a un tiempo, al auspicio y al augurio[391].

---

[386] El adjetivo *praepes* puede significar tanto 'veloz' como 'de buen augurio'.

[387] Cf. II 82 y, en general, I 12.

[388] Cf. I 105. El final de la frase podría aludir al hecho de que testigos presenciales asistieron al rito (como era costumbre, al menos, en la práctica augural del s. I; cf. DIONISIO DE HALICARNASO, I 86, 2).

[389] Cf. *Ann.*, frags. 72-80, 81-91 Sk.; acerca de este difícil pasaje del libro primero de los *Anales* (GELIO, VII 6, 9) —corrupto, muy probablemente, en varios lugares—, cf. O. SKUTSCH, *Annals*, págs. 76-77, 221-238, así como «*Enniana*, IV: *condendae urbis auspicia*», *Studia Enniana*, Londres, 1968, págs. 62-85 [= *Classical Quarterly* 55 (1961), 252-267]; H. D. JOCELYN, «*Urbs augurio augusto condita*: Ennius *ap.* Cic. *Div.* I, 107 (= *Ann.* 77-96 V^2)», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 197, n. s. 17 (1971), 44-74; S. TIMPANARO, págs. 311-313, n. 252.

[390] Cf. II 80 *(ambo augures, ut accepimus)*. Se relata a continuación cómo se produjo la toma de auspicios, con un inciso que ocupa los versos 6-12 del fragmento (circunstancias que rodearon a la misma durante el día anterior, expresadas en tiempo pasado).

[391] Lat. *auspicio augurioque* (cf., en el orden inverso, I 28; VARRÓN, *Ling. Lat.* VII 8). Los dos términos coordinados aluden, en realidad, a

Sobre el monte[392] *se consagra Remo al auspicio*[393] *y, a solas, atiende al ave favorable. Mas el hermoso Rómulo inquiere desde el alto Aventino, atiende al linaje de los de alto vuelo*[394].

---

una misma operación, como observa O. Skutsch, *Annals*, págs. 222-224, en cuanto que el *augurium* (cf. **augus* [Acio, *Teleph.*, frag. 92 D: pl. *augura*], *augeo)* solía manifestarse mediante un *auspicium* favorable; ambos conceptos se percibían, por tanto, como sinónimos (no obstante, cf. H. D. Jocelyn, «*Urbs augurio augusto condita*», págs. 48-51; así como S. Timpanaro, pág. XXXVIII, n. 27, quien considera que el *augurium* consistía propiamente en la interpretación del *auspicium).*

[392] Lat. *in monte,* lectura que contrasta fuertemente con el concreto *in alto... Aventino* referido a Rómulo. Skutsch propone leer en este lugar *in Murco,* 'sobre el Murco' *(Annals,* pág. 224, «*Enniana,* IV», págs. 66-69), en alusión al cerro *(saxum)* situado en el sudeste del Aventino *(Murcus,* luego *Remoria* o *Remuria)* y poco inferior en altura a éste (el epíteto *alto* ha de considerarse, por tanto, como un simple ornamento); esta lectura fue aceptada por Schäublin en su edición (pág. 106), y también la considera preferible T. P. Wiseman, *Remus. A Roman myth,* Oxford, 1995, pág. 171, n. 33.

[393] Sobre el significado de *auspicio se devovet,* cf. T. P. Wiseman, págs. 13, 171, n. 34 («by his auspicy vows himself to the gods below»; en relación con la *devotio* cf. I 51, *Nat.* II 10); en cualquier caso, resulta extraña una consagración de este tipo, cuando se trata de una petición de *regnum* (cf. H. D. Jocelyn, «*Urbs augurio augusto condita*», pág. 63). *Sedet,* por *se devovet,* propone leer O. Skutsch, *Annals,* págs. 76, 224-225, recordando que el augur se sentaba, por lo general, durante la toma de auspicios (cf. Servio, a propósito de *Eneida* IX 4 [sedere *est augurium captare*], así como, por ejemplo, Plutarco, *Caes.* 47, 3 [*ep' oiōnoîs kathēmenos*]).

[394] Es decir, Rómulo se sitúa sobre la cumbre, propiamente, del Aventino *(ab avibus,* según Nevio, apunta Varrón, *Ling. Lat.* V 43). Otras fuentes menos antiguas sitúan a Rómulo en el Palatino y a Remo en el Aventino (cf. Livio, I 6, 4, y, sobre el episodio en general, I 6, 3 - 7, 3; Dionisio de Halicarnaso, I 86), quizá por haberse dejado de diferenciar entre Aventino —situado, además, fuera del *pomerium,* límite del territorio desde el cual los magistrados tenían derecho a tomar auspicios— y Murco. Según el relato recogido por Livio (I 7, 1), fue Remo quien obtuvo primero el augurio, mediante la aparición de seis buitres *(vultures),* pero luego se le presentaron doce a Rómulo (el mismo número de cisnes se le muestran a Eneas en Virgilio, *Eneida* I 393), enfrentándose luego

Se disputaban si a la ciudad llamarían Roma o Rémora[395],
a todo varón preocupaba cuál de los dos sería el jefe[396].

---

ambos hermanos y sus respectivos partidarios; la disputa se saldó con la muerte de Remo. Según recoge SERVIO, a propósito de *Eneida* III 46, Rómulo, una vez recibido el augurio, arrojó su lanza hacia el Palatino, apropiándose así de él al objeto de fundar la ciudad (O. SKUTSCH, *Annals,* pág. 222). Mediante la expresión *genus altivolantum* (cf. gr. *hypsipétēs)* se alude, probablemente, a aquellas aves cuyo vuelo tenía un significado augural (lat. *alites;* cf. I 120; *Nat.* II 160).

[395] Es decir, 'Roma', en honor de Rómulo, o 'Rémora' (nombre de mal presagio; cf. *remora, remoror),* en honor de su hermano, Remo. En realidad, es el nombre de 'Rómulo' *(Romulus)* el que parece haberse derivado del de 'Roma' (topónimo de supuesto origen etrusco, en cuyo caso se habría esperado más bien un **Romus),* o bien del de una *gens Romulia* (cf. W. SCHULZE, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen...,* Zúrich - Hildesheim, 1991 [Gotinga, 1904], págs. 219, 579-582; S. TIMPANARO, págs. 311-313, n. 252; sobre la posible relación con *ruma,* 'seno', cf. M. PITTAU, «Sul significato e l'origine del toponimo *Roma», L'Africa Romana. Atti* [...] 10, 3 [1994], 1129-1140). *Remora* es un término sin tradición, acuñado probablemente por el propio Enio para referirse a la ciudad que habría podido fundar Remo (jefe de unos ciudadanos que, aunque lentamente [*remores, a tarditate*], comenzaban a incrementar su presencia social). Acerca de la leyenda que sitúa el origen de Roma en una primitiva *Valentia,* que, con la llegada de Evandro al Lacio, se convertiría en *Rhṓmē* (nombre griego luego interpretado como parlante: 'fuerza', 'poder'), cf. B. ROCHETTE, «*Rhṓmē = rhṓmē*», *Latomus* 56 (1997), 54-57. Una vez descrita la escena anterior, en presente, se justifica el uso del tiempo imperfecto, para expresar las circunstancias que la rodearon durante el día anterior a la toma de auspicios; se vuelve luego a lo más relevante de la acción en 108 *(interea).* El sujeto de 'se disputaban' *(certabant)* puede equipararse al de la frase siguiente; H. D. JOCELYN, «*Urbs augurio augusto condita*», pág. 68, considera que podría aludirse así a una especie de 'senado' primitivo (cf. I 105).

[396] Lat. *induperator,* neologismo de Enio —quien emplea en otros lugares *imperator*— motivado por las exigencias del metro (cf. *Ann.,* frags. 322, 347, 577 Sk.), con el simple significado de *qui imperio regeret.* Los varones *(viri)* a los que se alude podrían ser, sin más, los que luego aparecen designados como *populus* (O. SKUTSCH, *Annals,* pág. 227).

Aguardan; así como, cuando el cónsul se dispone a dar la se-
todos miran ávidos hacia el extremo del cerco, *[ñal*[397],
esperando a que, en un instante, deje salir a los carros de la 108
[pintada embocadura[398],
así esperaba el pueblo, mostrando en el rostro su temor ante
[tales acontecimientos[399]:
a cuál de los dos se le daba, como victoria, un gran reino.
Entretanto, el blanco sol se retiró hacia lo profundo de la no-
[che[400].

---

397 Dejando caer un paño blanco, según anota O. SKUTSCH, *Annals*, pág. 228. El presente de la comparación podría justificar el empleo del presente inicial *(exspectant),* frente al imperfecto esperado (que aparece ya en 108: *sic exspectabat populus).*

398 Lat. *pictis e faucibus;* cf. LIVIO, VIII 20, 2, quien se refiere a cómo fueron instaladas en el circo —quizá con carácter permanente— en el 329 (se trataría en principio de listones de madera, que hacían de barrera), siendo sustituidas en el 174; *pictos... currus* (Brown, Cameron) admite, no obstante, O. SKUTSCH, *Annals*, pág. 230 (cf., por ejemplo, HOMERO, *Il.* V 239: *hármata poikíla).*

399 Como observa O. SKUTSCH, *Annals*, pág. 230, la descripción sólo parece tener sentido si se interpreta que refleja el estado de ansiedad del día anterior a la toma de auspicios. El pasaje parece haber influido directamente en VIRGILIO, *Eneida* XII 715-719, así como en OVIDIO, *Met.* IX 48-49.

400 Cf. ESQUILO, *Suppl.* 769. Es el momento —pasada la medianoche— en que sendos augures se dispondrían a tomar sus respectivas posiciones. A propósito del *sol albus* al que aquí se alude cf. O. SKUTSCH, *Annals*, págs. 231-232, quien descarta que se trate de la luna (propuesta de Merula) y considera válida la propuesta de Jocelyn según la cual podría aludirse más bien al lucero del alba (Venus, Lucífero; cf. *Ann.*, frag. 571 Sk. [*interea fugit albus iubar Hyperionis cursum*], cuya unión con el frag. 572 [*inde patefecit radiis rota candida caelum*] recuerda poderosamente nuestro pasaje), en cuyo caso *sol albus* (gr. *leukós)* podría ser glosa de un originario *iubar*. No obstante, resulta extraño que la estrella de la mañana desaparezca 'antes' del amanecer. Para una descripción de ocaso y amanecer en el transcurso de sólo tres versos cf., por ejemplo, HOMERO, *Il.* I 475-477. Una interpretación distinta del fenómeno descrito ofrece Warmington *(Ann.*, frags. 80-100; cf. págs. 30-31, n. b). En cual-

Luego, una luz deslumbrante, henchida de rayos, se expandió
[por el exterior[401],
y al tiempo, en lo alto, un ave favorable, con mucho la más
[hermosa[402],
voló del lado izquierdo[403]. *Al tiempo que sale un sol dorado,*
tres veces cuatro cuerpos sagrados de aves[404]
bajan del cielo, y se posan sobre lugares favorables y hermo-
[sos[405].

quier caso, no parece que haya de pensarse en un fenómeno de eclipse (signo de mal presagio, por lo general; cf. *Ann.* 153 Sk., H. D. JOCELYN, *«Urbs augurio augusto condita»*, pág. 71).

[401] Es decir, no son propiamente los rayos del sol lo que se ve, sino el reflejo de su luz (cf. *Ann.*, frag. 572 Sk., O. SKUTSCH, *Annals*, pág. 233, así como OVIDIO, *Met.* IX 795). H. D. JOCELYN, *«Urbs augurio augusto condita»*, pág. 70, considera la posibilidad de que se trate de una alusión al *aithḗr*.

[402] Cf., no obstante, O. SKUTSCH, *Annals*, pág. 233 *(longe* también podría significar 'a lo lejos' —como consideraba Haupt—, acompañando al *volavit* siguiente).

[403] Lat. *laeva volavit avis* (cf. I 12). Es decir, un ave —o un vuelo— de buen augurio *(praepes)* y que se le ofrecería a Remo, según entiende —siguiendo a Vahlen— S. TIMPANARO, pág. 312, n. 252; cf., no obstante, O. SKUTSCH, *«Enniana, IV»*, págs. 78-79, *Annals*, págs. 233-234, quien considera que, en este pasaje, *avis* podría ser un singular genérico, ampliado seguidamente mediante la mención concreta del número de aves (el cual llegó a interpretarse como anuncio de una larga vida para Roma —1200 años—, según apunta CENSORINO, *De die natali* 17, 15).

[404] *Duodecim* no entra en el metro; *ter quattuor* es expresión equivalente a *bis sex* (cf. *Ann.*, frag. 323 Sk.) y, dada la importancia del número en el ámbito de lo religioso y ritual, refleja tan sólo la relevancia del augurio. El momento de la salida del sol era considerado como el más favorable en relación con los augurios.

[405] Lat. *praepetibus... pulchrisque locis* (cf. GELIO, VII 6, 9). Se trataba, probablemente, de buitres, y no de águilas (O. SKUTSCH, *Annals*, págs. 235-236, pese a las reservas de H. D. JOCELYN, *«Urbs augurio augusto condita»*, págs. 54-58), y se posan quizá sobre el Palatino.

De ahí desprende Rómulo que se le habían dado las primi-
[cias[406],
tronos estables, gracias al auspicio, y el territorio propio de
[un reino.

Explicación racional de la adivinación

Pero, para que el discurso torne al 109 49
mismo punto desde el que se apartó hasta aquí...[407]. Si fuera completamente incapaz de discutir sobre las causas por las que ocurre cada cosa y me limitara a enseñar que ocurre lo que acabo de recordar, ¿estaría respondiendo de manera insuficiente a Epicuro y a Carnéades[408]? ¿Y si se aduce también un razonamiento, sencillo en el caso de la intuición que se aprende, pero un poco más oscuro en el de la intuición profética? Y es que aquello que llega a intuirse a través de las entrañas, a través de los rayos, de los portentos y de los astros, ha podido constatarse gracias a la observación cotidiana. Por otra parte, la costumbre inveterada aporta en todos los asuntos, gracias a la observación prolongada, un increíble saber, el cual puede darse incluso sin que los dioses nos muevan o instiguen a ello, cuando se ha percibido, con atención reiterada, qué es lo que sucede a cada cosa y qué es lo que actúa como señal de cada hecho.

---

[406] Lat. *priora* (cf. VIRGILIO, *Eneida* V 338); *propritim* (Müller) admite O. SKUTSCH, *Annals*, págs. 77, 237. Sobre las posibles interpretaciones sintácticas de *inde* ('de ahí', es decir, del signo en cuestión), cf. H. D. JOCELYN, *«Urbs augurio augusto condita»*, pág. 72. Acerca del significado de *conspicit*, cf. I 106; O. SKUTSCH, *Annals*, págs. 236-237.

[407] En referencia, probablemente, a I 85-87, y no a I 105; el resto del libro primero se divide en dos partes: 109-116 y 117-131 (esta segunda parte inspirada en Posidonio: cf. frags. 107, 110 Edelstein-Kidd).

[408] Cf. I 5-7.

110 Como ya dije antes, la segunda forma de adivinación es la natural, que ha de ponerse en relación —según sutiles disquisiciones científicas— con la naturaleza de los dioses, a partir de la cual hemos absorbido o libado nuestro espíritu, según les ha parecido a los más doctos y sabios[409]. Y, dado que todo está completamente lleno de una eterna sensibilidad y de una mente divina, por necesidad habrá de conmoverse el espíritu humano al entrar en contacto con el divino[410]. Sin embargo, durante la vigilia, el espíritu es esclavo de sus propias necesidades vitales, e, impedido por las ataduras del cuerpo, se desliga de su unión con la divinidad.

111 No es frecuente esa clase de personas que, desocupándose del cuerpo, se lanzan con todo su cuidado y afán al conocimiento de los asuntos divinos[411]. Sus augurios no proceden de una instigación divina, sino de la razón humana. Resulta que son capaces de intuir lo que va a pasar por causa natural, como los desbordamientos de agua, o como la consunción de cielo y tierra que se producirá algún día[412]; otros, sin embargo, ejercitados en el servicio al Estado, son capaces de prever con gran antelación el surgimiento de una tiranía, como hemos oído decir a propósito del ateniense

---

[409] Cf. I 70.

[410] Lat. *contagione* (Davies, Ax, Giomini; *cognatione* admiten Marsus, Pease, Timpanaro, frente al *cognitione* de los códices).

[411] En alusión a aquellos que, entregados tan sólo al cultivo del espíritu, hacen de su vida una *praeparatio* o *commentatio mortis*, según se desprende de *Tusc.* I 74-75 (al respecto cf. PLATÓN, *Fedón* 67d).

[412] Cf. *Nat.* II 118; alusión a la doctrina estoica de la *ekpýrōsis* (cf. *SVF* II 608, 1174), según la cual, cuando concluye un periodo cósmico, al producirse la conjunción de los astros que clausura el *annus magnus*, se destruye el universo a través del fuego, para después volver a surgir de nuevo. Acerca del posible origen heraclíteo de esta idea (cf. HERÁCLITO, frag. 22 B 66 DK), véase A. FINKELBERG, «On cosmogony and ecpyrosis in Heraclitus», *American Journal of Philology* 119 (1998), 195-222.

Solón[413]. Podemos decir que son 'prudentes', esto es, 'previsores'; en modo alguno podemos decir que son adivinos[414]. No en mayor medida que respecto a Tales de Mileto, quien se dice que, para rebatir a sus detractores, mostrándoles que también un filósofo podía hacer dinero si le apetecía, adquirió todos los olivos de la campiña de Mileto antes de que comenzasen a florecer[415].

Probablemente había podido advertir, gracias a algún ti- 112
po de saber, que habría abundancia de olivas. Y, desde luego, se cuenta que también él fue el primero en predecir un eclipse de sol, aquel que aconteció durante el reinado de Astiages[416].

Los médicos son capaces de intuir muchas cosas, mu- 50
chas cosas los navegantes y muchas también los campesinos, pero a ninguna de sus intuiciones la llamo 'adivinación', ni siquiera a aquella mediante la que el científico Anaximandro advirtió a los lacedemonios de que abandonasen la ciudad y sus casas, y que, provistos de armas[417], salieran a acostarse en la campiña, ya que se aproximaba un terremoto. Fue entonces cuando la ciudad entera se derrumbó y cuando al monte Taigeto se le desprendió su extremo,

---

[413] Solón previó la tiranía de Pisístrato (c. 561-560; cf. SOLÓN, frag. 12 Gentili-Prato).

[414] Lat. *prudentes (...), id est providentes,* de acuerdo con la etimología correcta del doblete.

[415] Tales lograría así desquitarse de cuantos se burlaban de su dedicación a la filosofía (cf. ARISTÓTELES, *Pol.* 1259a5-6; DIÓGENES LAERCIO, I 26, 34, así como PLINIO, XVIII 273, donde se atribuye el episodio a Demócrito).

[416] Cf. 11 A 5 DK; el eclipse se produjo el 28 de mayo del 585, durante el reinado de Ciaxares, padre de Astiages, según HERÓDOTO, I 74 (cf. CICERÓN, *Rep.* I 25).

[417] Como protección frente a los hilotas, se entiende.

como si fuera la popa de un barco[418]. Ni siquiera Ferecides, el que fue maestro de Pitágoras, será considerado adivino —en vez de científico— por el hecho de decir, al ver el agua extraída de un pozo manantial, que un terremoto era inminente[419].

113 Ahora bien, el espíritu del ser humano nunca es capaz de adivinar de una manera natural si no se encuentra desinhibido y relajado, hasta el punto de no tener absolutamente ninguna vinculación con el cuerpo, como acontece a los vates y a los que duermen. Así que estas dos son las clases de adivinación que aprueba Dicearco y —como dije— nuestro Cratipo[420]. Aunque tales clases son, sin duda, las más elevadas, por el hecho de que proceden de la naturaleza, no son, sin embargo, las únicas. Además, si piensan éstos que la observación no vale de nada, están eliminando muchas de aquellas cosas sobre las que se basa nuestra manera de vivir. Pero, ya que conceden algo —y no pequeño—, no hay motivo alguno para empeñarse en luchar contra ellos, máxime cuando hay quienes no aprueban absolutamente ninguna forma de adivinación.

114 Así es que aquellos cuyos espíritus echan a volar, despreciando el cuerpo, y se lanzan al exterior, inflamados e inspirados por una especie de ardor, pueden llegar a ver, sin duda, lo que están pronunciando al emitir su vaticinio. Y

---

[418] Acerca de la interpretación sintáctica del pasaje, cf. A. S. Pease, *Div.*, pág. 302; S. Timpanaro, pág. 316, n. 258. Plinio, II 191, parece haberse inspirado en este pasaje.

[419] Se trata de Ferecides de Siro (c. 500; cf. 7 A 6 DK, H. S. Schibli, *Pherekydes of Syros,* Oxford, 1990, frag. 20, págs. 5, n. 12, 146-147, y, sobre este autor en general, D. L. Toye, «Pherecydes of Syros: ancient theologian and genealogist», *Mnemosyne* 50 (1997), 530-560); para otra explicación del episodio, también mencionado por Plinio, II 191, cf. II 31.

[420] Cf. I 70-71.

son muchas las circunstancias que hacen inflamarse a los espíritus que se encuentran así, desprovistos de unión con el cuerpo, como es el caso de los que se inspiran a través de un determinado sonido vocal o a través de los cantos frigios[421]. A muchos les conmueven los bosques y las arboledas, a muchos los arroyos o los mares, y su mente delirante es capaz de ver, con mucha antelación, lo que va a pasar. En este tipo de adivinación se incluye aquello de[422]

¡Ay, ved!
Alguien va a pronunciar un célebre juicio entre tres diosas[423],
juicio por el cual una mujer lacedemonia, una de las Furias,
[vendrá.

Y es que, del mismo modo, los que vaticinan han predicho a menudo muchas cosas, y no con meras palabras[424], sino incluso

con los versos que antaño cantaban Faunos y vates[425].

---

[421] Es decir, a ritmo de flauta; se alude así a los seguidores de Cibeles (cf. I 79-80).

[422] Cf. ENIO, *Alex.*, frags. 47-49 J (el primer fragmento se repite en II 112); habla Casandra, quien alude al juicio de Paris y a la bella Helena, fatídica para Troya (cf. VIRGILIO, *Eneida* II 573: *Troiae et patriae communis Erinys;* así como, a propósito de Cleopatra, LUCANO, X 59: *Latii feralis Erinys).*

[423] Cf. S. TIMPANARO, «*Alexandros*», pág. 52 (en defensa de una lectura *iudicavit*, que este editor imprime en su texto: cf. págs. 90, 317, n. 261).

[424] 'En prosa', según interpreta S. TIMPANARO, págs. 91, 317, n. 262 (⟨*solutis*⟩ *verbis).*

[425] Es decir, con versos saturnios (O. SKUTSCH, *Annals,* pág. 371); la cita procede de ENIO, *Ann.*, frag. 207 Sk. (cf. *Brut.* 71, 75; *Orat.* 157, 171; VARRÓN, *Ling. Lat.* VII 36). La denominación de Fauno en plural se documenta, asimismo, en I 101; *Nat.* II 6; III 15.

115 Se dice que los vates Marcio y Publicio cantaron de una manera muy similar[426]; se nos han transmitido encubrimientos de Apolo de ese mismo tipo[427]. Creo que incluso hubo ciertas emanaciones de la tierra, gracias a cuya inhalación algunas mentes eran capaces de proferir oráculos[428].

51 Pues bien, éste es, desde luego, el fundamento que tienen los vates, no muy distinto del de los sueños, pues lo mismo que les pasa a los vates durante la vigilia nos pasa a nosotros cuando dormimos. Y es que el espíritu se halla provisto de vigor durante el sueño, libre de los sentidos y de todo impedimento que pueda surgir de las preocupaciones, cuando el cuerpo yace y se encuentra prácticamente muerto. Como nuestro espíritu está vivo desde el principio de los tiempos y ha habitado junto a innumerables espíritus, puede ver cuanto hay en el mundo de la naturaleza, si es que, mediante una alimentación sin exceso y un beber moderado, llega a disponerse de tal manera que éste se encuentra despierto, mientras que el cuerpo se halla adormilado[429]. Tal es la forma de adivinación propia del que sueña.

116 En este terreno destaca cierto arte de interpretar los sueños —así como los oráculos y los vaticinios— que tiene gran importancia y que no es de carácter natural, sino artificioso[430]. Pues, al igual que la naturaleza divina habría creado en vano el oro y la plata, así como el cobre y el hierro, si ella misma no hubiera enseñado de qué modo se podía llegar hasta sus venas, ni le habría dado al género humano los productos de la tierra o los frutos de los árboles con aprove-

---

[426] Cf. I 89; II 113.

[427] Es decir, también en verso; cf. II 115-116.

[428] Cf. I 38, 79.

[429] Cf. I 61.

[430] Se habla, probablemente, de la interpretación de sueños en general, y no sólo de la practicada por Antifonte (cf. I 3).

chamiento alguno, si no le hubiese transmitido cuál es su forma de cultivo y de preparación, ni nos sería de ayuda alguna la madera, si no dispusiéramos de una técnica para su elaboración, del mismo modo, a todo aprovechamiento que los dioses dieron a los hombres va unida alguna habilidad concreta, mediante la cual poder obtener ese aprovechamiento[431]. Pues bien, las aclaraciones de los intérpretes se han aplicado de la misma manera a los sueños, a los vaticinios y a los oráculos, ya que muchos eran oscuros y otros muchos ambiguos.

Por lo demás, es una cuestión complicada la de cómo 117
pueden ver los vates, o aquellos que sueñan, cosas que ya no existen por entonces en parte alguna. Pero esto que estamos preguntando resulta más fácil si se analiza lo que ha de preguntarse previamente, porque toda esta cuestión se incluye dentro del razonamiento acerca de la naturaleza de los dioses, que tú expusiste, lúcidamente, en el libro segundo[432]. Si nos atenemos a él, quedará bien sentado cuál es el tema sobre el que estamos tratando: los dioses existen, su providencia administra el mundo y son estos mismos dioses quienes deliberan acerca de los asuntos humanos, tanto acerca de aquellos que afectan al conjunto de los hombres, como a los particulares. Si mantenemos esto —que a mí, al menos, no me parece que pueda refutarse—, resulta ciertamente necesario que los dioses revelen el futuro a los hombres mediante signos.

Pero parece que ha de especificarse de qué manera, pues 118 52
a los estoicos no les complace que la divinidad actúe sobre la fisura de un hígado en particular, o sobre el canto de un

[431] Cf. *Nat.* II 130-132, 154.

[432] Del *De natura deorum,* se entiende, en alusión al discurso pronunciado por el estoico Balbo.

ave, porque ni es decoroso, ni es digno de las deidades, ni puede ocurrir bajo condición alguna[433]; sí les complace el hecho de que el mundo se haya conformado desde un principio de tal manera, que a determinados fenómenos les preceden determinados signos (unos en las entrañas, otros en las aves, otros en los rayos, otros en las apariciones, otros en las estrellas, otros en las visiones de los que sueñan y otros en las voces de los que deliran). Quienes han logrado percibir estos signos correctamente no suelen equivocarse; los signos que han sido mal pronosticados y mal interpretados no resultan falsos porque los acontecimientos hayan errado, sino por la ignorancia propia de sus intérpretes. Por otra parte, una vez supuesto y concedido eso de que existe cierta fuerza divina sobre la que está basada la vida de los hombres, no es difícil suponer cuál es la razón por la que ocurre aquello que, sin lugar a dudas, vemos que ocurre. Pues puede ser que exista una especie de fuerza dotada de sensibilidad, extendida a través del mundo entero, que actúe de guía para la elección de una víctima[434], y puede producirse un cambio en las entrañas en el preciso instante en que se quiere proceder a la inmolación, de modo que falte o sobre algo, porque son muchas las cosas que la naturaleza es capaz de añadir, cambiar o suprimir en unos breves instantes[435].

119 Lo acontecido poco antes de la desaparición de César es una prueba de gran importancia para que no podamos ponerlo en duda. Cuando éste procedía a inmolar, aquel día en que por vez primera se sentó en silla dorada y se paseó con la vestimenta de púrpura[436], no apareció el corazón en las

---

433 *SVF* II 1210; cf. I 12.

434 *SVF* II 1209; cf. *Nat.* I 39; II 22, 85.

435 Cf. II 35-37.

436 En el año 45; podría tratarse de uno de los pasajes introducidos por Cicerón en su obra tras la muerte de César. La *sella curulis* y la

entrañas de un buey bien cebado. Pues bien, ¿acaso estimas que un animal que está provisto de sangre puede vivir sin corazón[437]? Él no se sintió impresionado por lo inusitado del suceso, mientras que Espurina le decía que era de temer que perdiera el discernimiento y hasta la vida[438], ya que ambas cosas proceden del corazón. Al día siguiente no apareció en un hígado su parte superior... (algo que los dioses le ponían a César por delante, desde luego, para que pudiera ver de antemano su propia desaparición, y no para que pudiera evitarla[439]). Por tanto, cuando no se localiza en unas entrañas aquellas partes sin las que la víctima en cuestión no podría mantenerse con vida, lo que hay que entender es que las partes que faltan desaparecieron en el preciso momento de la inmolación.

Esa misma mente divina es la que actúa sobre las aves, 120 53
de manera que los seres de alas proféticas unas veces vuelan hacia aquí y otras hacia allí, unas veces se ocultan por esta parte y otras por aquélla; las aves agoreras cantan unas veces por el lado derecho y otras por el izquierdo[440]. Así que, si todo animal se sirve como quiere del movimiento de su cuerpo, yendo hacia delante, en diagonal o hacia arriba, si flexiona, tuerce, extiende o contrae sus miembros hacia donde quiere, si puede hacerlo casi antes de pensarlo,

---

praetexta eran privilegios del *dictator*, la toga purpúrea lo era del monarca; ambos atributos se ponen aquí en relación con el aciago destino del personaje.

437 Cf. Aristóteles, *Part. anim.* 665b.

438 Espurina fue el arúspice, de nombre etrusco, que predijo a César los acontecimientos que habían de producirse durante los idus de marzo.

439 Bien porque resultaba imposible, o bien —desde una mayor inquina por parte de Cicerón— porque no deseaban que así fuese.

440 *SVF* II 1213; I 12; *Nat.* II 160; *oscen* guarda relación etimológica con el verbo *cano* ('cantar').

¡cuánto más fácil ha de resultar esto para la divinidad, a cuyo numen todo obedece!

121 La divinidad es también la que nos envía esa clase de signos que nos transmite la historia en gran número. Así, por ejemplo, aquello que vemos escrito: si la luna sufría un eclipse bajo el signo del León, poco antes de la salida del sol, lo que pasaría es que Alejandro y los macedonios vencerían en combate a Darío y los persas, resultando muerto Darío[441]; si nacía una niña con dos cabezas[442], habría disensión entre el pueblo, corrupción y adulterio en los hogares; si una mujer tenía la visión de que paría un león[443], lo que pasaría es que aquel Estado, en el que la visión se había producido, sería derrotado por gentes extranjeras. Del mismo tipo es también aquello que escribe Heródoto de que el hijo de Creso se puso a hablar, cuando no tenía la capacidad de hacerlo[444], una aparición según la cual el reino y la casa de su padre sucumbirían desde sus cimientos. ¿Acaso alguna historia ha dejado de contar que a Servio Tulio le ardió la cabeza mientras dormía[445]? Por tanto, así como quien se ha entregado al reposo con el espíritu preparado —tanto mediante los buenos pensamientos, como mediante todo aquello que favorece la tranquilidad— ve en sueños cosas ciertas y verdaderas, así el espíritu casto y puro de quien está en vigilia se encuentra en mejor disposición para descubrir la

---

[441] Cf. S. Timpanaro, pág. 97; se trata de Darío III, último rey de Persia, derrotado por Alejandro en el 331; podría hacerse alusión al eclipse del 13 de febrero del 338, o bien al del 20 de septiembre del 331 (cf. S. Timpanaro, pág. 321, n. 273; Chr. Schäublin, pág. 338).

[442] Cf. I 93.

[443] En sueños, como le ocurrió a la madre de Pericles, a quien se podría estar aludiendo aquí; acerca de esta clase de representaciones oníricas, cf. I 39, 42, Heródoto, I 84, VI 131.

[444] Acerca del hijo mudo de Creso, cf. Heródoto, I 34, 85.

[445] Cuando era un niño, según la leyenda (cf. Livio, I 39, 1-3).

verdad que encarnan los astros, las aves y demás signos, y las entrañas[446].

En efecto, lo que hemos oído decir acerca de Sócrates 122 54
—y lo que él mismo dice a menudo, según los libros de los socráticos— es lo siguiente: que existe un algo divino —a lo que él llama *daimónion*[447]— que nunca instiga[448], pero a menudo disuade, y a lo que él, personalmente, siempre obedeció. Fue Sócrates desde luego (¿qué autoridad mejor que ésta podemos buscar?) quien, al consultarle Jenofonte si había de seguir a Ciro[449], después de exponer lo que a él, personalmente, le parecía, le dijo: «Y nuestro consejo es, desde luego, el de un ser humano; pero sobre asuntos oscuros e inciertos estimo que ha de acudirse a Apolo», a quien también los atenienses recurrieron siempre, a propósito de los asuntos más importantes que concernían al Estado.

Hallamos escrito, asimismo, que, cuando vio que Critón, 123
su íntimo amigo, tenía un ojo vendado, le preguntó qué le pasaba; y, al contestarle él que, mientras paseaba por la campiña, una ramita que había apartado se le metió en el ojo al soltarla, le dijo Sócrates: «Porque no me hiciste caso, cuando —sirviéndome del presentimiento divino que suelo— intenté disuadirte[450]». También fue Sócrates quien, una vez, después de luchar sin éxito en Delio, cuando Laques era pretor[451], huía junto al propio Laques, y, al llegar a una encrucijada, no quiso seguir la huida por el mismo sitio

[446] Cf. I 61.

[447] Cf. Jenofonte, *Anab.* III 1, 5; *Mem.* I 1, 6-8.

[448] Cf. Platón, *Apol.* 31d; *Fedro* 242c; *Theag.* 128d.

[449] Cf. I 52; Jenofonte, *Anábasis* III 1, 4-7.

[450] De salir a dar un paseo, se entiende.

[451] El término traduce, probablemente, el gr. *stratēgós*, 'comandante'. Los atenienses fueron vencidos por los beocios en Delio (424), donde se encontraba el santuario de Apolo (cf. Platón, *Apol.* 28de; *Banquete* 220e-221a).

que los demás. Cuando éstos le preguntaron por qué no seguía por el mismo camino, dijo que el dios se lo había desaconsejado, resultando al final que los que habían huido por el otro camino fueron a toparse con la caballería de los enemigos. Antípatro ha recogido muchísimos ejemplos de cosas que Sócrates adivinó de una manera admirable[452]; voy a omitirlos, porque te son conocidos y no tengo necesidad de recordarlos.

124 Sin embargo, lo que es magnífico y casi divino en el caso de este filósofo, es el hecho de que, tras ser condenado a causa de unas impías acusaciones[453], dijo que moría con el espíritu muy sereno[454], porque, ni al salir de casa, ni al subir al estrado desde el que pronunció su causa, se le dio por parte del dios ninguna señal —como era habitual— de que le amenazase algún tipo de mal.

55 Desde luego, lo que yo pienso es lo siguiente: aunque se equivocan en muchas ocasiones aquellos que son capaces de adivinar, gracias —según parece— a una habilidad o a un pronóstico, sin embargo, la adivinación existe. Los seres humanos, por otra parte, pueden equivocarse en el ejercicio de esta habilidad, al igual que en el de las demás. Puede pasar que un signo que se ofrece de manera ambigua se tome como seguro, y también que algún signo pase inadvertido (ya sea el signo como tal, o lo que sería su contrario...[455]). A

[452] *SVF* III Ant. 38; cf. I 6.

[453] En realidad fue Sócrates, como se sabe, el acusado de impiedad (gr. *asébeia)*.

[454] Cf. PLATÓN, *Apol.* 40ab, 41d.

[455] Se sugiere así, en cierto modo, el posible carácter arbitrario de los signos mánticos (acerca de las concepciones semióticas de los estoicos —tema que interesó especialmente a Posidonio— cf. CHR. SCHÄUBLIN, págs. 417-418, y, sobre la cuestión en su conjunto, «Alcuni fraintendimenti del *De divinatione»*, en *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Bolonia, 1994, págs. 241-264).

mí, por lo demás, me basta para probar lo que vengo manteniendo el hecho de hallar, no ya muchísimas intuiciones y predicciones de carácter divino, sino incluso unas pocas tan sólo.

Es más, con que una sola cosa fuera intuida y predicha, 125
de tal manera que, cuando ocurriera, resultara tal y como se predijo, sin que nada en ella apareciera como algo producido por casualidad o por azar, también diría sin dudar lo siguiente: que la adivinación existe con seguridad y que todos han de reconocerlo.

Me parece, por ello, que —como hace Posidonio— toda capacidad adivinatoria, así como su fundamento, ha de recabarse, en primer lugar, de la divinidad —acerca de la cual ya se ha dicho bastante—, en segundo lugar del destino, y, por último, de la naturaleza[456]. Pues bien, la razón nos obliga a reconocer que todo ocurre a consecuencia del destino. Por lo demás, llamo destino a lo que los griegos llaman *heimarménē,* esto es, a una serie ordenada de causas, de tal modo que una causa, al añadirse a otra que la precede, produce de por sí una consecuencia[457]. En esto consiste, desde el principio de los tiempos, el imperecedero fluir de la verdad[458]. Si esto es así, nada ha podido ocurrir que no fuera a pasar, y, del mismo modo, nada va a pasar cuyas propias causas eficientes no se hallen contenidas en la naturaleza.

---

[456] Cf. I 125-128, 129-131; II 27; y, en general, *SVF* II 928-933; la misma tripartición, que remite a Posidonio (cf. I. G. KIDD, II [1], págs. 426-428), se documenta en MANILIO, I 25-65; conviene advertir que no se trata, propiamente, de tipos de adivinación, sino de los argumentos empleados por la física estoica para intentar demostrar la existencia de tal adivinación.

[457] Cf. *SVF* II 921; *Nat.* I 9, 55; *Fat.* 20, 38, frag. 2; *Tusc.* V 70; CHR. SCHÄUBLIN, pág. 340; sobre el tema, en general, cf. J. J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité,* París, 1989.

[458] Cf. *Nat.* I 40.

126 De ahí se infiere que el destino no es aquello que dice la superstición, sino lo que dice la ciencia: la causa eterna de las cosas, en virtud de la cual se produjo lo ya pasado, ocurre lo que está en ciernes y va a pasar lo que viene a continuación. Así, lo que ocurre es que, mediante la observación, puede dejarse constancia de qué hecho es el que sucede a cada causa las más de las veces, aunque no sea siempre (pues esto es difícil, desde luego, sostenerlo); y es verosímil que, quienes son capaces de ver las cosas a través del delirio o durante el reposo, puedan distinguir también las causas de aquello que va a pasar.

56 127 Además, ya que —como se mostrará en otro lugar[459]— todo ocurre a consecuencia del destino, si pudiera existir algún mortal capaz de percibir con su espíritu la ligazón que existe entre todas las causas, no se equivocaría, desde luego, en nada, porque esa misma persona —capaz de captar las causas de aquellas cosas que van a pasar— podría captar, necesariamente, todo cuanto va a pasar. Al no poder hacer esto nadie, aparte de la divinidad, lo que ha de quedarle al hombre es la capacidad de intuir el futuro mediante ciertos signos, que le revelan lo que viene a continuación. Y es que lo que va a pasar no surge de pronto, sino que el paso del tiempo es algo similar al despliegue de un cable: no crea nada nuevo, sino que va desplegando cada cosa en su momento[460]. Esto lo ven aquellos a quienes se les dio la adivi-

[459] En referencia al *De fato* (cf. II 3, 19), en cuya parte conservada no se contiene esta cuestión; aquí es Marco Tulio, en realidad, quien hace el inciso, por boca de su hermano.

[460] Cf. *SVF* II 944; S. Timpanaro, págs. 101, 324-325, n. 282 («e ritorna sempre al punto da cui mosse»); acerca de la imagen utilizada, que no ha de ponerse necesariamente en relación con la doctrina estoica del eterno retorno, cf. P. de Ravinel, «À propos de Cic., *Div.*, 1, 56, 127», *Revue des Études Latines* 38 (1960), 112-115.

nación natural, y aquellos mediante cuya observación se dejó constancia del curso de las cosas. Aunque ellos no distinguen las causas propiamente, distinguen, sin embargo, sus signos y sus indicios; al añadirse a éstos la memoria, la dedicación y los testimonios de quienes les precedieron, se obtiene la adivinación que se dice artificiosa: la de las entrañas, la de los rayos, la de las apariciones y la de los signos celestes.

Por tanto, no hay que admirarse de que, quienes son ca- 128
paces de adivinar, intuyan cosas que no existen en ninguna parte; y es que todas existen, pero se encuentran alejadas en el tiempo. Y, así como dentro de las semillas se albergan en potencia los seres que de ellas se crían, así se hallan escondidos en las causas los acontecimientos que se van a producir, cuya inminencia es capaz de distinguir una mente inspirada o que se ha desinhibido a causa del sueño, como es capaz de intuirla la razón o la habilidad de los intérpretes. Pues bien, así como aquellos que han llegado a conocer las salidas, las puestas y los movimientos del sol, de la luna y de los restantes astros, pueden predecir con mucha antelación en qué momento va a pasar cada uno de estos fenómenos, así, quienes dejaron constancia, gracias a la exploración cotidiana, del curso de las cosas y de la consecuencia de los sucesos, comprenden lo que va a pasar; y lo hacen siempre, o —si eso es difícil— las más de las veces, o —si ni siquiera esto se concede— alguna vez a buen seguro. Pues bien, estas pruebas de la existencia de la adivinación y otras del mismo estilo se extraen, desde luego, del concepto de destino.

Pero un razonamiento distinto es el que se extrae de la 129 57
naturaleza, y éste enseña cuán grande es la fuerza del espíritu, una vez se halla separada de los sentidos corporales, cosa que les acontece, sobre todo, a los que duermen y a los perturbados mentales. Porque, así como los espíritus de los

dioses, aun estando desprovistos de ojos, de orejas y de lengua[461], son capaces de percibir qué es lo que sienten unos respecto a otros (de donde se desprende que los hombres no deben dudar de que, hasta cuando expresan un deseo o un voto sin hablar, los dioses lo escuchan[462]), así los espíritus de los hombres, tanto cuando, desinhibidos a causa del sueño, se encuentran libres del cuerpo, como cuando, a causa de su perturbación mental[463], se mueven por sí mismos en virtud de un trance espontáneo, son capaces de distinguir aquello que no son capaces de ver cuando se encuentran unidos al cuerpo.

130 Pues bien, desde luego, puede que resulte difícil aplicar este razonamiento natural al tipo de adivinación que —según decimos— procede de la aplicación de una habilidad, pero, sin embargo, también esto lo escudriña Posidonio, en la medida de sus posibilidades[464]. Él estima que en la naturaleza se hallan ciertos signos capaces de revelar aquellas cosas que van a pasar. Efectivamente, tenemos entendido que los de Ceos suelen prestar gran atención, cada año, a la salida de la Canícula[465], y que proceden luego a interpretar —según escribe Heraclides Póntico— si el año será beneficioso o perjudicial. Pues, si la estrella ha surgido muy oscu-

---

[461] De acuerdo con la creencia estoica acerca del carácter no antropomórfico de los dioses (cf. *SVF* II 1057-1060).

[462] Cf. *Nat.* I 54; a ciertas formas de oración o diálogo con la divinidad se alude por ejemplo, a propósito de Escipión, en Livio, XXVI 19, 5; Gelio, VI 1, 6.

[463] Lat. *mente permoti* (cuya atétesis propone Chr. Schäublin, pág. 128, «Weitere Bemerkungen», pág. 48).

[464] Cf. I 64. Posidonio fue autor de unos *Meteōrologiká* en, al menos, diecisiete libros; a propósito de este pasaje, cf. I. G. Kidd, II (1), págs. 434-436.

[465] La 'Perrita', es decir, la estrella Sirio (cf. Homero, *Il.* XXII 30-31); cf. *Nat.* III 26, *Fat.* 12.

ra y casi caliginosa, la atmósfera se encuentra espesa y condensada, de modo que su inhalación resultará pesada y perjudicial; pero, si la estrella ha aparecido brillante y diáfana, lo que se manifiesta es, más bien, una atmósfera ligera, pura y, en consecuencia, beneficiosa.

Demócrito estima, por su parte, que los antiguos fueron 131
sabios al determinar que se inspeccionasen las entrañas de las víctimas inmoladas[466], ya que, a través de su estado y de su coloración, podían detectarse signos —unas veces de carácter beneficioso, otras perjudicial—, y, algunas veces, incluso si las campiñas iban a ser improductivas o, más bien, feraces. Si la observación y el uso permitieron reconocer estos fenómenos, que proceden de la naturaleza, el día a día logró aportar muchos datos, que se fueron anotando conforme se advertían. De modo que aquel personaje pacuviano (al que, en el *Crises*[467], se presenta como científico) no parece haber llegado a conocer, ni lo más mínimo, el mundo de la naturaleza:

pues esos que comprenden la lengua de las aves,
y que más saben a través del hígado ajeno que a través del [suyo propio... [468],
estimo que se les debe oír más que escuchar[469].

Te pregunto por qué, Pacuvio, si tú mismo dices, pocos versos después, con la suficiente brillantez:

---

[466] Cf. II 30-32.

[467] Cf. frags. 104-106 W; Crises era hijo de Agamenón y de Criseida. A propósito de este pasaje, cf. E. Artigas, págs. 131-135.

[468] Es decir, saben más a través del hígado del animal sacrificado (S. Timpanaro, pág. 105); esta víscera se presenta aquí, anacrónica e irónicamente, como sede de la inteligencia.

[469] Cf. Varrón, *Ling. Lat.* VI 83; Chr. Schäublin, pág. 341.

Sea lo que sea, todo lo anima, forma, alimenta, hace crecer [y promueve,
todo lo sepulta y lo recibe en sí, y es, a la vez, padre de todo;
de ahí vuelven a originarse las mismas cosas de nuevo, y [ahí mismo van a perecer[470].

Por tanto, siendo que la casa de todos es una sola —una casa común[471]—, y que los espíritus de los hombres siempre han existido y existirán, ¿qué razón hay para que no sean capaces de percibir aquello que sigue a cada cosa, así como cuál es el preludio de cada consecuencia? Esto es» —añade— «lo que tenía que decir sobre la adivinación.

58 132 Ahora daré testimonio de aquellas formas de adivinación que yo no admito: ni a los sacadores de tablillas, ni a los que se dedican a adivinar en busca de la ganancia[472], ni siquiera admito las evocaciones de almas, a las que Apio, tu amigo, solía recurrir[473]; no aprecio, en fin, ni un comino al augur marso[474], ni a los arúspices ambulantes, ni a los astrólogos del Circo, ni a los conjeturadores de Isis, ni a los intérpretes de sueños, porque éstos no son adivinos en virtud de su saber o de su habilidad, sino[475]

---

[470] Cf. *Chrys.*, frags. 112-114 W.

[471] Común a dioses y hombres, según se entiende (cf. *Nat.* II 154).

[472] Cf. I 88.

[473] Cf. *Tusc.* I 37; *In Vatin.* 14. A propósito de la necromancia romana (Nigidio Fígulo, Publio Vatinio y el propio Apio) y de sus antecedentes, cf. D. Pérez, M. Seguido, «Suscitación de cadáveres con fines adivinatorios en el mundo romano», en J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner (eds.), *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, Madrid, 1991, págs. 171-191.

[474] Cf. I 105; *naucum* significa, propiamente, 'cáscara de nuez'.

[475] Cf. Enio, *Telam.*, frags. 266-269 J (cf. II 104; *Nat.* III 79); Jocelyn considera que la cita eniana comienza propiamente en *aut inertes* ('incapaces...').

vates supersticiosos y desvergonzados adivinadores,
incapaces, locos o siervos de la pobreza,
que no saben cuál es su propia senda, pero muestran al
[otro el camino;
ellos mismos piden una dracma a aquellos a quienes pro-
[meten riquezas.
¡Que descuenten de tales riquezas una dracma para sí y
[que devuelvan lo demás!

Pues bien, esto es ciertamente lo que dice Enio, quien, pocos versos antes, estima que los dioses existen, pero cree que ellos no se preocupan de qué es lo que hace el género humano[476]. Yo, por mi parte, que considero que sí se preocupan, y que incluso nos dan advertencias y nos predicen muchas cosas, apruebo la adivinación, una vez excluidas la frivolidad, la falsedad y la maldad[477]».

Cuando Quinto hubo dicho esto, le dije: «Tú, desde luego, te has preparado brillantemente (...)»[478].

---

[476] Cf. ENIO, *Telam.*, frags. 270-271 J (versos citados en II 104); ACIO, *Antig.* frags. 581-582 D («lo que es ya, ni los dioses reinan, / ni, desde luego, se ocupa de los asuntos que afectan a los hombres el rey supremo de los dioses» [*iam iam neque di regunt / neque profecto deum supremus rex res curat hominibus*]), asi como, en relación con el tema, *Nat.* III 79.

[477] Lat. *malitia* (cf. *Nat.* III 75, a propósito de la *versuta et fallax ratio,* entendida como razón dirigida hacia el mal). La conclusión de Quinto refleja bien el ambiente fraudulento que rodeaba todo este tipo de prácticas en la Roma de la época (adivinos, astrólogos y embaucadores de toda suerte, en un momento caracterizado esencialmente por la exhibición obscena de lo privado). El panorama puede completarse con las observaciones que realiza el propio Cicerón, a propósito de la superstición, en II 148-150.

[478] El libro terminaba muy probablemente con el elogio que Marco dirigía a su hermano, innecesario a la vista de II 8; parece ser muy poco lo mutilado, que faltaba ya en el arquetipo de nuestra tradición manuscrita.

LIBRO II

Prólogo

Cuando[1] me preguntaba a mí mismo y meditaba —intensa y largamente— sobre cuál sería la dedicación mediante la que podía yo servir de provecho a un mayor número de personas, con el fin de no dejar de mirar por el Estado en ningún momento, no se me ocurría dedicación alguna mejor que la de facilitar a mis conciudadanos el acceso a las más nobles artes, cosa que considero haber conseguido ya a través de mis muchos libros[2]. Pues en el que se titula *Hortensio* les hemos animado, tanto como pudimos, al estudio de la filosofía, y en los cuatro *Libros académicos* les hemos mostrado cuál era, según 1

[1] Este segundo libro comienza con un prólogo (1-7) en el que el autor da cuenta de cuál ha sido su producción filosófica hasta ese momento —en orden no estrictamente cronológico—, así como de los motivos que le han inducido a escribirla. Los parágrafos 4 (segunda parte) a 7 presuponen ya, como hemos indicado en nuestra introducción, la muerte de César (cf. K. Bringmann, págs. 191-194).

[2] Hemos considerado las denominaciones mediante las que Cicerón alude a sus obras en estos cuatro primeros parágrafos como títulos propiamente dichos, pese a no ir introducidas, por lo general, mediante el término *inscriptio* o afines.

nuestra opinión, la manera de filosofar menos pretenciosa, más consistente y más elegante[3].

2 Y, como el fundamento de la filosofía dependía de la delimitación del bien y del mal[4], procedimos a tratar a fondo este tema, en cinco libros, de manera que pudiera entenderse qué era lo que decía cada filósofo y qué lo que se decía en su contra. Otros tantos libros de *Discusiones tusculanas* que vinieron después[5] pusieron de manifiesto cuáles son los requisitos más necesarios para poder vivir apaciblemente. Así, el primero trata de cómo despreocuparse de la muerte; el segundo, de cómo soportar el dolor; de cómo sentir alivio en la aflicción, el tercero; el cuarto, sobre las demás perturbaciones del espíritu; y el quinto abarcó el tema que más realce da a la filosofía en su totalidad, porque enseña que para vivir apaciblemente basta la virtud en sí misma[6].

3 Tras dar a conocer estas cuestiones, acabé mis tres libros *Sobre la naturaleza de los dioses,* en los que se contiene una exposición de conjunto sobre ese tema. Para que esta exposición estuviese completa y plenamente acabada nos pusi-

[3] Cicerón acusaba de *arrogantia* a los epicúreos *(Nat.* I 18) —cuya obra consideraba, además, carente de todo refinamiento intelectual (cf. I 62, *Nat.* II 74)— así como a los científicos, en general (II 30), y a los estoicos *(Nat.* III 21, 36).

[4] Es decir, de la acotación precisa de sus respectivos extremos; se hace así referencia al *De finibus bonorum et malorum,* llamado inicialmente *Torquatus* (título bajo el que quizá se recogían, en realidad, los dos primeros libros de que consta la obra; cf. J. Beaujeu, pág. 308, n. 3).

[5] Sobre la posible existencia de dos redacciones originales de los libros primero y tercero cf. M. Giusta, *Il testo delle* Tusculane, Florencia, 1991, págs. 97-111.

[6] Esta idea es muy recurrente en Cicerón (cf., por ejemplo, II 79; *Nat.* II 153; *Del supremo bien y del supremo mal* I 61, III 45, V 77, 79); Diógenes Laercio (VI 11) se la atribuye a Antístenes; fue cuestionada por Aristóteles *(ib.,* V 30), pero asumida por los estoicos.

mos a escribir estos libros *Sobre la adivinación*[7]. Si a ellos añadiésemos —como está en nuestro ánimo— un tratado *Sobre el destino*[8], se habría realizado una contribución lo suficientemente amplia acerca de toda esa cuestión. Pues bien, hay que añadir a estos libros los seis que escribimos *Sobre el Estado,* precisamente cuando dirigíamos el timón del Estado[9]: es un tema importante y específicamente filosófico, tratado con gran profusión por Platón, por Aristóteles, por Teofrasto y por toda la familia de los peripatéticos[10]. Respecto a mi *Consolación*, ¿qué voy yo a decir? A mí al menos, personalmente, ésta me sirve, en buena medida, de cura[11], y pienso que puede ser de mucho provecho también para los demás. Se incluyó además, hace poco, el libro que dedicamos a nuestro Ático, *Sobre la vejez*[12]; y entre estos libros debe contarse nuestro *Catón* como el que más, ya que es a través de la filosofía como un varón puede llegar a ser bueno y valeroso[13].

---

[7] Cf. I 8, donde Quinto alude, asimismo, a la conclusión del *De natura deorum*.

[8] Cf. I 127, II 19.

[9] Acerca de este tópico y de sus orígenes cf., por ejemplo, FCO. RODRÍGUEZ ADRADOS, «Origen del tema de la nave del estado en un papiro de Arquíloco», en *El mundo de la lírica griega antigua,* Madrid, 1981, págs. 167-171 (con referencias, fundamentalmente, a Arquíloco y a Alceo). Se alude, naturalmente, al *De republica.*

[10] Cf. *Del supremo bien y del supremo mal* V 11.

[11] Alusión a la *Consolatio* por la muerte de su hija Tulia, acaecida a mediados de febrero del 45; la obra —inspirada sobre todo en el *Perì pénthous* de Crántor (cf. *Luc.* 135)— ya estaba escrita hacia el 8 de marzo de ese mismo año *(Cartas a Ático* XII 14, 3).

[12] En referencia al *Cato maior de senectute,* protagonizado por Marco Porcio Catón, el Censor.

[13] *Laus* en honor de Catón de Útica, que se suicidó en el año 46, inscrita dentro de un género propagandístico al que César replicó mediante

4 Y, ya que Aristóteles e, igualmente, Teofrasto —hombres excelentes tanto por su sutileza, como por su abundancia de recursos— también añadieron a su obra filosófica los preceptos referentes a la manera de hablar[14], parece que nuestros libros de oratoria han de remitirse, asimismo, a tal conjunto de libros. Así, serán tres *Sobre el orador*, *Bruto* el cuarto y *El orador* el quinto[15].

2 Esto es lo que había hasta ahora. Lo demás estábamos a punto de emprenderlo con espíritu brioso, tan dispuestos a ello que, de no oponerse una causa mayor[16], no habríamos consentido que hubiese tema filosófico alguno que no apareciese dilucidado en la literatura latina[17]. Porque ¿qué mayor o mejor ofrenda podemos aportar al Estado que la de enseñar y formar a la juventud? Máxime a la vista de las costumbres de estos tiempos, en los que la juventud se ha echado a perder, hasta el extremo de que debería ser reconducida y amonestada mediante la ayuda de todos.

---

su *Anticato*; a propósito de esta obra cf. E. S. Ramage, «Cicero's *Cato:* form and purpose», *Atene e Roma* 34 (1989), 14-25.

[14] Lat. *praecepta dicendi;* al respecto cf. *Tusc.* I 7; Platón, *Rep.* 534e; Aristóteles, *Rhet.* 1354a1 (sobre la retórica entendida como *antístrophos têi dialektikêi;* el pasaje es citado en *Or.* 114).

[15] El tratado *Sobre el orador (De oratore)* data del año 55; el *Brutus,* al igual que el *Orator,* apareció en el 46; como hemos indicado en nuestra introducción general, no se alude en este prólogo a otras obras de contenido retórico —y de menor importancia— escritas por el autor.

[16] Como fue la muerte de César, circunstancia acogida por Cicerón con cierto entusiasmo (para una expresión similar —*casus quidam*— cf. *Fat.* 1).

[17] Lat. *Latinis litteris* (cf. *Nat.* I 7), en referencia tanto a la lengua propiamente dicha, como a la literatura escrita en ella. La afirmación también responde al deseo, expresado con frecuencia por Cicerón, de superar a los griegos en muy distintos ámbitos (cf. *Nat.* I 8, II 8; *Div.* I 1; *Tusc.* I 1).

Ahora bien, no confío en que pueda conseguirse que to- 5
dos los adolescentes dirijan su atención hacia estos estudios, cosa que ni siquiera ha de pretenderse. ¡Ojalá lo hicieran unos pocos, cuya actividad, sin embargo, se manifestaría ampliamente en el Estado! Desde luego, también recibo satisfacción por mi trabajo de parte de quienes, a edad ya avanzada, se recrean con nuestros libros. Gracias a su afán de leer, mi afán de escribir se siente más vivamente estimulado cada día. Sé que éstos son más, por cierto, de los que yo creía. También es magnífico, y un timbre de gloria para el hombre romano, el no necesitar de obras filosóficas escritas en griego[18]; es algo que conseguiré sin duda, si llego a 6
acabar mis proyectos. Lo que a mí, al menos, me impulsó a explicar filosofía fue la grave situación de la ciudad, cuando, durante la guerra civil, no podía velar por el Estado —como era mi costumbre—, ni permanecer inactivo, y no hallaba nada mejor que hacer, que fuera digno, al menos, de mí[19]. Me darán su venia, por tanto, mis conciudadanos, o más bien me otorgarán su agradecimiento, ya que yo, cuando se encontraba el Estado bajo el poder de uno solo[20], ni me oculté[21], ni abandoné, ni me afligí, ni actué como si estuviera airado con una persona o con unos tiempos, y tampoco adulé o admiré la fortuna del otro hasta el extremo de lamentarme de la mía[22]. Porque es esto, precisamente, lo

[18] Cf. *Tusc.* I 1; II 6; *Nat.* I 7-8.

[19] Cf. *Tim.* 1, a propósito de Publio Nigidio Figulo.

[20] Cf. *Nat.* I 7, donde la expresión era mucho más comedida *(unius consilio atque cura gubernari necesse esset).*

[21] Cf., no obstante, en el sentido contrario, *Sobre los deberes* III 3.

[22] Con lo que habría incurrido —un tanto histriónicamente— en el vicio que se conoce en griego como *mempsimoiría* (cf., por ejemplo, Horacio, *Serm.* I 1; J. L. Moralejo, «El teatro de la vida: las raíces clásicas de un tema literario», en J. M.ª Maestre, J. Pascual. L. Charlo [eds.],

que había aprendido de Platón y de la filosofía: que ciertas transformaciones son naturales en los Estados, de modo que unas veces los gobiernan sus notables, otras veces el pueblo y, alguna vez, individuos aislados[23].

7 Cuando a nuestro Estado le ocurrió esto último, privados por entonces de nuestros primitivos quehaceres, comenzamos a recuperar estos estudios, para que nuestro espíritu se aliviase de su malestar, dentro de lo posible, mediante esta dedicación, y para servir de provecho a nuestros conciudadanos en la medida de nuestras posibilidades. Y es que en los libros podíamos decir nuestra opinión, la proclamábamos, pensábamos que la filosofía era, en nuestro caso, una especie de sustitutivo del cuidado hacia el Estado. Ahora, ya que hemos comenzado a ser consultados acerca de éste, a él ha de dedicarse nuestro trabajo; más aún, en él hemos de poner todo nuestro pensamiento y toda nuestra preocupación, dejando para estos estudios tan sólo el tiempo que dejen de ocuparnos el deber y la dedicación al Estado[24]. Pero, acerca de esto, en otra ocasión y con mayor profusión[25]; ahora volvamos a la discusión que habíamos emprendido.

Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al Profesor Luis Gil, II.1, Cádiz, 1997, págs. 191-220, esp. 205-206).

[23] Cf. *Rep.* I 65-69; II 45-49; PLATÓN, *Rep.* 545bc. Se alude así a las tres formas tradicionales de gobierno: aristocracia, democracia y monarquía (o tiranía; cf. W. A. FALCONER, pág. 377), cuya secuencia histórica no se encargó Cicerón de establecer con precisión (cf. W. BLÖSEL, «Die Anakyklosis-Theorie und die Verfassung Roms im Spiegel des sechsten Buches des Polybios und Ciceros *De re publica*, Buch II», *Hermes* 126 [1998], 31-57, esp. 42), quizá por considerar que no se trataba de etapas sucesivas, sino más bien coyunturales.

[24] Paráfrasis de lo ya apuntado al final de la cita del *De consulatu suo* que se ofrece en I 22.

[25] En posible referencia al *De officiis*.

Refutación de la adivinación por parte de Cicerón (8-150). Argumentos generales

Resulta que, cuando mi hermano Quin- 8 3
to hubo disertado acerca de la adivinación, en los términos expresados en el libro anterior, y nos parecía que habíamos paseado bastante, nos sentamos en la biblioteca, que se encuentra en el Liceo[26]. Yo le dije: «Con gran rigor desde luego, Quinto, y según la manera estoica has defendido tú la opinión de los estoicos, y —lo que más me deleita— te serviste de muchísimos ejemplos nuestros, y, además, de los famosos e ilustres[27]. Por tanto, he de responder a lo que has dicho, pero de tal modo que no llegue a afirmar nada y me lo pregunte todo, dudando la mayoría de las veces y desconfiando incluso de mí mismo[28]. Y es que, si tuviera algo seguro que poder decir, hasta yo, que niego la existencia de la adivinación, estaría practicándola.

Me inquieta, efectivamente, aquello —que solía pre- 9
guntarse, sobre todo, Carnéades— de a qué cosas concierne la adivinación[29]. ¿A las que se perciben mediante los sentidos? Mas éstas, ciertamente, las vemos, las oímos, las gustamos, las olemos y las tocamos. ¿Hay algo en ellas, entonces, que pueda percibirse mejor a través de una visión anticipada, o a través de una mente perturbada, que a través de la propia naturaleza[30]? ¿O es que un adivino cualquiera,

[26] Ambos interlocutores permanecen sentados hasta el final de la obra (cf. II 150: *quae cum essent dicta surreximus).*

[27] Cf., sin embargo, II 27; mediante la expresión *nostra exempla* se alude, propiamente, a ejemplos procedentes de la historia romana.

[28] Acerca del método empleado por Cicerón, característico de la Academia, cf. I 7; II 150.

[29] Cf. I 7; es el tema que ocupa los parágrafos 9-14; en 15-19 se discute acerca de la intervención del destino en la vida humana, y en 20-25 acerca del interés de la adivinación para el hombre.

[30] Es decir, más que a través de los sentidos corporales.

aunque se encuentre privado de la vista —como lo estuvo Tiresias[31]—, puede decir qué cosas son blancas y qué cosas negras, y, aunque esté sordo, reconocer los matices de las voces y su modulación? Por tanto, la adivinación no se aplica a ninguna de las cosas que percibimos a través de los sentidos. Pero es que, ni siquiera en el caso de aquellas cosas que se realizan mediante la aplicación de una habilidad, es necesario recurrir a la adivinación. Efectivamente, a los enfermos solemos llevarles médicos, y no vates o adivinadores, y quienes pretenden servirse de liras o de flautas tampoco aprenden su manejo, por cierto, de los arúspices, sino de los músicos.

10 El mismo fundamento es el que hay en el cultivo de las letras, así como en aquellas otras dedicaciones acerca de las cuales existe un saber. ¿Estimas, acaso, que los llamados adivinos pueden dar respuesta de si el sol es mayor que la tierra, o de si es tan grande como parece[32]; de si la luna se sirve de su propia luz, o más bien de la del sol; o de qué movimiento ofrecen el sol y la luna, y cuál las cinco estrellas a las que se llama 'errantes'[33]? Aquellos a los que se considera adivinos no declaran que vayan a decir este tipo de cosas, ni lo que es verdad y lo que es falso de cuanto se describe en la geometría, porque tales cosas son propias de los matemáticos, y no de los adivinadores[34].

---

[31] Cf. I 88; acerca de la ceguera de Tiresias y de sus causas —la ira de Hera o la de Atenea, según las versiones más extendidas— cf. C. G.ª Gual, «El adivino Tiresias o las desgracias del mediador», en *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, 1981, págs. 121-148.

[32] Acerca de la engañosa magnitud del sol cf. I 46, *Nat.* II 92.

[33] Cf. I 17.

[34] Se establece así un fuerte contraste entre *divini* (término que aquí traducimos por 'adivinos') y el término —de cierto tono despectivo— *harioli (Nat.* I 55).

Pues, entre aquellas cosas sobre las que versa la filoso- 4
fía, ¿acaso hay alguna respecto a la que cualquier adivino suela responder, o respecto a la cual se le suela consultar acerca de lo que es bueno, malo, o ni lo uno ni lo otro? No, porque son cosas específicas de los filósofos[35].

Y bien, ¿acaso consulta alguien a un arúspice acerca de 11
cuál es su deber, acerca de cómo ha de comportarse con sus padres, hermanos o amigos, o de cómo ha de servirse de su dinero, de su cargo o de su mando? Estas cosas se les suelen plantear a los que saben, y no a los adivinos. Y bien, ¿acaso alguna de aquellas cosas sobre las que tratan los dialécticos o los científicos puede ser objeto de adivinación? El discernir si el mundo es uno solo o más de uno, o cuáles son los elementos primarios a partir de los cuales todo nace es cosa propia de los científicos[36]. Por otra parte, resulta que también serán los dialécticos —y no los adivinos— quienes digan cómo puede refutarse 'al que miente' —al que llaman *pseudómenos*[37]—, o de qué modo puede hacerse frente a un sorites (lo que, si fuera necesario, cabría llamar mediante la palabra latina 'amontonamiento', pero no es preciso en absoluto, porque la palabra 'sorites' —al igual que la propia palabra 'filosofía' y muchas otras de los griegos— está suficientemente trillada en el habla latina[38]). Y bien, cuando

---

[35] Es decir, la ética ha de ser fundamento y objeto de la filosofía.

[36] Lat. *physici;* al respecto cf. W. A. Falconer, pág. 380; S. Timpanaro, págs. 116, 334, n. 19; Chr. Schäublin, pág. 142.

[37] En referencia al sofisma basado en la aceptación de premisas contradictorias, del tipo «Epiménides afirma que los cretenses son mentirosos, pero él mismo es un cretense» (cf. *Luc.* 95). Teofrasto fue autor de tres libros *Perì toû pseudoménou,* según informa Diógenes Laercio, V 49.

[38] El sorites (gr. *sōreítēs,* lat. *sorites)* es un procedimiento basado en el tránsito de la cantidad a la cualidad (cf. *Luc.* 49, 92-95; Diógenes Laercio, II 108, VII 82); el adjetivo *acervalis,* utilizado aquí por Cice-

nos preguntamos sobre cuál es la forma ideal de Estado, sobre qué leyes y qué costumbres son útiles o inútiles, ¿se hará venir a los arúspices de Etruria, o lo establecerán más bien los jefes y los varones elegidos, como expertos que son en asuntos civiles?

12 Pues, si no cabe adivinación alguna acerca de las cosas que se hallan sometidas a los sentidos, ni acerca de las que se basan en un aprendizaje, ni acerca de aquellas sobre las que se diserta en filosofía, ni acerca de las que se desarrollan en el seno del Estado, ya no puedo entender de qué cosas se ocupa tal adivinación, pues, o debería ser de todas ellas, o bien se le ha de dar al menos una materia en la que pueda desarrollarse. Pero ni la adivinación se ocupa de todo —como nuestro razonamiento acaba de mostrar—, ni hay tema alguno o materia a cuyo frente podamos situarla.

Mira, por tanto, no sea que no exista adivinación alguna. Hay una frase popular griega de este tenor:

Al buen pronosticador lo presentaré como al mejor de los [vates[39].

---

rón, significa, propiamente, 'que procede por acumulación'. Abundantes testimonios acerca de las limitaciones del latín filosófico, tomados de Cicerón entre otros (cf., por ejemplo, LUCRECIO, I 136-139, 830-833), se recogen en A. S. PEASE, *Div.*, págs. 367-368; cf., asimismo, *Nat.* I 8. Una expresión muy similar a la aquí empleada *(satis Latino sermone tritus est)* aparece en *Nat.* II 91.

[39] Cf. EURÍPIDES, frag. 973 N^2 *(mántis d'áristos hóstis eikázei kalôs);* se trata de un tema muy recurrente en la literatura antigua (cf., por ejemplo, EURÍPIDES, *Hel.* 757-760; TEÓCRITO, XXI [L. GIL, «Comentario a Pseudo-Teócrito, *Idil.* XXI», *Emerita* 30 (1962), 241-261]; ARISTÓTELES, *Div. somn.* 464b5-7; PH. J. VAN DER EIJK, Aristoteles. *De insomniis. De divinatione per somnum,* üb. und. erl. von..., Berlín, 1994, págs. 331-334); la traducción podría ser del propio Cicerón (frag. 45 Bl., 10 Soub.), quien —a juzgar por el empleo del término *vulgaris*— parece considerar anónimo este dicho; el tema vuelve a aparecer en II 145.

Por tanto, ¿acaso pronosticará mejor un vate, que un navegante, el hecho de que se avecina una tempestad[40]? ¿Acaso podrá llegar a captar la naturaleza de una enfermedad, mediante su pronóstico, con mayor agudeza que un médico, o cómo se dirige la guerra con más sabiduría que un general?

Pero he advertido, Quinto, que tú, con gran cautela, es- 13
tablecías una diferencia entre la adivinación y los pronósticos, que son el resultado de una habilidad o de un saber, así como entre la adivinación y aquellas cosas que se perciben a través de los sentidos o a través del uso de determinadas técnicas[41]; y la definías así: la adivinación es la predicción e intuición de aquellas cosas que pasan por azar[42]. Para empezar, has vuelto a lo mismo, pues la intuición del médico, como la del navegante y como la del general, se refiere a cosas que pasan por azar. Por tanto, ¿acaso es que un arúspice, un augur, un vate cualquiera o uno que sueña puede llegar a pronosticar mejor que un médico, un navegante o un general el hecho de que un paciente logrará escapar de la enfermedad, una nave del peligro o un ejército de las emboscadas?

Pero tú decías que ni siquiera era propio del que adivina 14
lo de intuir, gracias a determinados signos, la proximidad de los vientos o de las lluvias (a propósito de lo cual has pronunciado, con buena memoria, ciertas traducciones nuestras

[40] Cf. II 16.

[41] Cf., por ejemplo, I 111-112.

[42] Cf. I 9 *(res fortuitae);* es decir, cosas que «suceden la mayoría de las veces, pero no siempre», como se indica en el parágrafo siguiente *(plerumque enim, non semper eveniunt),* y que, por tanto, pueden llegar a producirse, pero no necesariamente.

de Arato[43]). Y eso que estas cosas pasan propiamente por azar, porque suceden la mayoría de las veces, pero no siempre. Por tanto, ¿qué ocurre?, ¿cómo se verifica esa intuición de las cosas que pasan por azar, a la que llamas 'adivinación'? Porque, aquello que puede intuirse gracias a una habilidad, a un razonamiento, a una práctica usual o a un pronóstico, piensas que no ha de adjudicárseles a los adivinos, sino a los expertos. Queda, entonces, que pueda ser objeto de la adivinación aquello que pasa por azar y que no puede preverse mediante habilidad o saber alguno; así, habría ejercido la adivinación, sin duda, quien le hubiera dicho muchos años antes al famoso Marco Marcelo, cónsul por tres veces, que iba a perecer en un naufragio[44]; y es que no habría podido llegar a saberlo mediante ninguna otra habilidad o saber. La adivinación es, entonces, intuición de cosas que, como éstas, dependen del azar.

6 15 Por tanto, ¿cabe intuición alguna de aquellas cosas que no tienen ninguna razón para llegar a producirse? Porque ¿qué otra cosa es el azar, la suerte, la casualidad o lo que sucede[45], sino el hecho de que algo resultó o sucedió de tal manera, cuando habría podido resultar o suceder también de otro modo? ¿Cómo es, pues, que puede llegar a intuirse y predecirse aquello que ocurre porque sí, a consecuencia de una ciega casualidad o de un giro de la suerte[46]?

---

[43] Cf. I 13-15, donde se alude a tales predicciones como *ex alio genere* (13).

[44] Marco Claudio Marcelo fue cónsul durante los años 166, 155 y 152; murió en el 148, cuando se dirigía a África por mar (cf. *Fat.* 33).

[45] *Fors, fortuna, casus* y *eventus* son términos prácticamente sinónimos en este pasaje (cf. Chr. Schäublin, pág. 146).

[46] Lat. *volubilitas fortunae;* uno de los símbolos iconográficos asociados tradicionalmente a Fortuna es la rueda (cf. *Pis.* 22).

Gracias a un razonamiento puede el médico prever que 16
se va a agravar una enfermedad, puede prever el general las emboscadas y el navegante las tempestades. Y, sin embargo, éstos precisamente, que no proponen opinión alguna si no es después de un razonamiento certero, se equivocan a menudo[47]. Es como el campesino que, al ver la flor del olivo, piensa que verá —y, desde luego, no sin razón— también el fruto; pero, sin embargo, algunas veces se equivoca. Y, si se equivocan quienes no dicen nada sin contar con un pronóstico probable y con un razonamiento, ¿qué ha de estimarse sobre el pronóstico de quienes intuyen el futuro gracias a las entrañas, las aves, las apariciones, los oráculos o los sueños? Todavía no estoy hablando de cuán inconsistentes son signos tales como la fisura de un hígado, el canto de un cuervo, el vuelo de un águila, el desplazamiento de una estrella, las voces de los que deliran, las tablillas o los sueños. Sobre cada una de estas cosas hablaré por separado en su lugar; ahora lo haré sobre el conjunto de ellas.

¿Cómo puede preverse que va a pasar algo, si no hay 17
motivo alguno para que así sea, ni indicio alguno de que vaya a pasar? Los eclipses de sol, al igual que los de luna, los predicen con muchos años de antelación quienes investigan mediante sus cálculos el movimiento de los astros, porque son capaces de predecir aquello que la necesidad propia de la naturaleza va a llevar a término. Gracias al movimiento sumamente regular de la luna pueden ver cuándo ésta, una vez situada frente al sol[48], va a precipitarse en la zona de penumbra que produce la tierra —lo que es el cono nocturno—, desapareciendo necesariamente entre la oscuridad, así

---

[47] Como también destacaba Quinto en I 24.

[48] Lat. *e regione solis facta* (cf. *Nat.* II 103, *Rep.* I 22); a propósito de este pasaje —corrupto, probablemente, desde el punto de vista textual—, cf. S. TIMPANARO, pág. 337, n. 28.

como pueden ver cuándo esa misma luna, puesta en paralelo por debajo del sol, hará desaparecer la luz de éste a nuestros ojos. Pueden ver bajo qué signo estará cada una de las estrellas errantes en cada ocasión, y cómo será la salida y la puesta de los astros cada día. Puedes ver sobre qué razonamiento se basan quienes son capaces de predecir ese tipo de cosas.

7 18 Pero, quienes dicen que va a encontrarse un tesoro, o que va a llegar una herencia, ¿en qué se basan[49]? ¿En qué circunstancia natural se encierra el que eso vaya a pasar? Pues, si estas cosas —y las que son del mismo tipo— entrañan semejante necesidad, ¿queda algo, en fin, que podamos pensar que ocurre por casualidad, o a consecuencia de una suerte azarosa[50]? Y es que no hay nada tan contrario a la razón y a la regularidad como la suerte, de modo que, a mi parecer, ni siquiera a un dios le corresponde el saber lo que va a pasar por casualidad o azar; porque, si es que lo sabe, eso es lo que sucederá a buen seguro; pero, si es a buen seguro como va a suceder, no existe suerte alguna; por lo demás, la suerte existe; por tanto, no cabe intuición alguna de aquellas cosas que pasan por azar.

19 Ahora bien, si niegas la existencia de la suerte y dices que cuanto ocurre y cuanto va a pasar está determinado por el destino desde el principio de los tiempos[51], modifica tu definición de adivinación, la cual consistía, según decías, en la intuición de aquellas cosas que pasan por azar. Y es que, si no puede ocurrir, pasar o suceder nada, salvo aquello que,

---

[49] Cf. II 33, 134, 142.

[50] La expresión *(forte fortuna)* es frecuente en el lenguaje de la comedia (cf. PLAUTO, *Bacch.* 916; *Mil.* 287; TERENCIO, *Eun.* 134, 568, *Phorm.* 841; *Hec.* 386).

[51] El adverbio *fataliter* sólo se documenta en este pasaje dentro de la obra de Cicerón.

desde el principio de los tiempos, era seguro que iba a pasar en un momento preestablecido, ¿cómo puede existir la suerte? Eliminada ésta, ¿qué lugar queda para la adivinación, la cual has dicho que consiste en la intuición de aquellas cosas que pasan por azar? Y eso que, según decías, cuanto ocurre o va a pasar está basado en el destino...[52]. Cosa de viejas, desde luego, y un cúmulo de superstición es el propio nombre del destino[53]; pero, sin embargo, mucho se habla de este destino entre los estoicos. De ello, en otra ocasión[54]; ahora digamos tan sólo lo que es necesario.

Si todo ocurre a consecuencia del destino, ¿de qué me 20 8
sirve la adivinación? Y es que, aquello que predice quien es capaz de adivinar, pasará ciertamente, de manera que ni siquiera sé qué significa lo de que un águila hizo desistir de su viaje a nuestro insustituible amigo Deyótaro[55]. Si él no se hubiera echado atrás, se habría acostado en el cuarto que se derrumbó durante la noche siguiente, y el derrumbe, por tanto, le habría pillado debajo. Mas no habría podido rehuirlo si ése era su destino, y, si no lo era, no habría podido ocurrirle tal casualidad. ¿Qué aporta, entonces, la adivinación? ¿De qué pueden advertirme las tablillas, las entrañas o una predicción cualquiera? Porque, si el destino consistía en que las escuadras del pueblo romano perecieran durante la primera guerra púnica —la una en un naufragio,

---

[52] Cf. I 125.

[53] El autor podría referirse a denominaciones como *Moîrai* (gr.) o *Parcae*, más que a la implícita, propiamente, en el término latino *Fatum* (cf. *Nat.* III 44; acerca de una posible identificación originaria entre *Fatae* y *Parcae*, cf. TH. KÖVES-ZULAUF, «Varros Definition von *fārī* und die schicksalhafte Bedeutung des ersten Schreis *(De lingua latina* 6, 52)», *Glotta* 59 (1981), 265-295, esp. 280-281).

[54] En el previsto *De fato,* cuya elaboración todavía estaba por entonces *in animo* (cf. I 127; II 3, 19).

[55] Cf. I 26-27.

y la otra aniquilada por los púnicos—, las escuadras habrían perecido, por mucho que, bajo el consulado de Lucio Junio y de Publio Claudio, los pollos hubieran procurado un tripudio intachable[56]. Pero, si resulta que las flotas no habrían perecido, caso de haberse obedecido a los auspicios, entonces no perecieron a consecuencia del destino. Por lo demás, pretendéis que todo ocurre a consecuencia del destino; por tanto, no existe adivinación alguna[57].

21 Pero, si el destino consistía en que el ejército del pueblo romano pereciese junto al lago Trasimeno, durante la segunda guerra púnica, ¿acaso habría podido evitarse tal cosa, si el cónsul Flaminio hubiera obedecido a los signos y a los auspicios que le prohibían luchar[58]? Por tanto, o bien no pereció el ejército a consecuencia del destino (ya que los designios del destino no pueden cambiarse), o, si fue a consecuencia del destino (tal y como, a buen seguro, habéis de decir), habría sucedido lo mismo aunque se hubiera prestado atención a los augurios. Por tanto, ¿dónde está esa capacidad adivinatoria de los estoicos? Si todo esto ocurre a consecuencia del destino, no es posible en absoluto que la adivinación nos advierta, a fin de que seamos más cautos[59], porque, actuemos como actuemos, ocurrirá aquello que va a pasar. Pero resulta que, si esto puede esquivarse, no existe destino alguno, así como tampoco existe la adivinación, ya que ésta se refiere a las cosas que van a pasar. Por lo demás, nada va a pasar —de aquello que se tiene por seguro—, cuyo advenimiento pueda evitarse gracias a una expiación.

---

56 Cf. I 29; *Nat.* II 7.

57 Es decir, no cabe conjurar en modo alguno, gracias al ejercicio de la adivinación, los males que han de sobrevenir por causa del destino.

58 Cf. I 77.

59 Cf. I 82; II 20.

Pues bien, yo, por mi parte, ni siquiera considero que 22 9
sea útil para nosotros el llegar a conocer lo que va a pasar[60]. Y es que ¿cómo habría vivido Príamo, si hubiera sabido, desde su adolescencia, qué sucesos iba a padecer durante la vejez? Apartémonos de los cuentos y veamos hechos que se encuentran más próximos. En la *Consolación* hemos recopilado los gravísimos desenlaces que sufrieron famosísimas personas de nuestra ciudad[61]. Pues bien, por dejar a un lado casos más antiguos, ¿acaso piensas que le habría resultado útil a Marco Craso —precisamente cuando florecía, en medio de la mayor abundancia y fortuna— saber que había de perecer entre ignominia y deshonor, al otro lado del Éufrates, una vez asesinado su hijo Publio y una vez destruido su ejército[62]? ¿Estimas que Gneo Pompeyo se habría alegrado de sus tres consulados, de sus tres triunfos y de la gloria resultante de sus muy grandes hazañas[63], al saber que, tras perder a su ejército, iba a ser degollado en la soledad de Egipto, y que tras su muerte, por cierto, iban a producirse cosas que no podemos decir salvo entre lágrimas[64]?

Pues bien, ¿cómo podemos pensar que habría pasado 23
César su vida, con qué mortificación de espíritu, si hubiera podido adivinar lo que le iba a pasar: que en el senado —al que en su mayor parte había elegido él mismo—, en la Curia de Pompeyo, ante la imagen del propio Pompeyo, bajo la

---

[60] Cf. II 54; *Nat.* III 14; Horacio, *Carm.* III 29, 29-32; la idea era tradicional (cf. Esquilo, *Prom.* 624; *Agam.* 1132-1135).

[61] Cf. II 3; como es natural, constituía ya un tópico del género el de aliviar la aflicción personal mediante el contraste con la ajena.

[62] Durante la batalla de Carras (53); cf. I 29.

[63] Ejerció el consulado durante los años 70, 55 y 52; sus triunfos se celebraron en el 81, en el 71 y en el 61.

[64] Cf. I 68-69; su cuerpo hubo de ser quemado, en una improvisada pira, el 28 de septiembre del 48. Una expresión similar se emplea, a propósito de la muerte de Sócrates, en *Nat.* III 82.

mirada de tantos centuriones suyos, yacería degollado por obra de unos ciudadanos nobilísimos —parte de ellos, además, obsequiados por él con todo tipo de distinciones—, y que no habría amigo alguno, ni siquiera un esclavo, que se acercara a su cuerpo? Por tanto, a buen seguro es más útil la ignorancia de los males futuros que su conocimiento.

24 Pues, desde luego, lo que no puede decirse en modo alguno —por parte de los estoicos, sobre todo— es aquello de que «Pompeyo no habría recurrido a las armas», «Craso no habría atravesado el Éufrates» o «César no habría emprendido la guerra civil»[65]. No estaría sometido al destino, por tanto, aquel desenlace que tuvieron... Pero pretendéis que todo sucede a consecuencia del destino, así que en nada les habría beneficiado el adivinarlo, e incluso habrían echado a perder toda posibilidad de disfrutar durante su vida anterior, porque ¿qué habría podido ser para ellos motivo de alegría, cuando pensaran en su desenlace? Así que, a donde quiera que se vuelvan los estoicos, toda su destreza queda, necesariamente, por los suelos. Y es que, si aquello que va a suceder puede suceder de este modo o de aquel otro, la mayor relevancia la tiene la suerte; y lo que pasa por azar, además, no puede ofrecer seguridad alguna. Pero, si es seguro aquello que va a pasar, como consecuencia de cada cosa y a cada instante, ¿en qué pueden ayudarme los arúspices, quienes, una vez han dicho que se avecinan cosas de tristísimo pre-
10 25 sagio[66], añaden, al final, que todo resultará más liviano si se realizan ceremonias de expiación? Y es que, si nada ocurre al margen del destino, nada puede aliviarse mediante una ceremonia. Esto es lo que opina Homero, cuando presenta a Júpiter lamentándose de no poder librar de la muerte, en contra del

[65] Caso de conocer cuál iba a ser su destino, se entiende (cf. W. A. Falconer, pág. 397); los tres ejemplos vuelven a aparecer en II 99.

[66] El adjetivo *tristis* es frecuente en el léxico propio del lenguaje adivinatorio.

destino, a su hijo Sarpedón[67]. Eso mismo es lo que significa aquel famoso verso griego que dice:

Lo que está dispuesto que va a pasar se halla por encima del
[muy elevado Júpiter[68].

Me parece que también en el verso atelano se ridiculizó —con justicia y muy a fondo— el concepto de destino en su totalidad[69], pero en asuntos tan serios no hay lugar para bromas... Por tanto, conclúyase el razonamiento... Y es que, si no puede preverse que vaya a pasar nada de aquello que ocurre por casualidad, ya que no puede ofrecer seguridad de ninguna clase, no existe adivinación alguna; pero, si es posible llegar a preverlo, por el hecho de tratarse de una cosa segura y sometida al destino, tampoco cabe adivinación alguna, porque —según decías tú— ésta se refiere a aquellas cosas que pasan por azar.

Argumentación contra la adivinación artificial (26-99)

Pero ésta ha sido la primera andanada de nuestro discurso, como la de una tropa ligera. Ataquemos ahora cuerpo a cuerpo, y veamos si somos capaces de poner en retirada los flancos de tu argumentación[70]. 26

[67] Cf. *Il.* XVI 431-438; Sarpedón era, según la épica homérica, hijo de Zeus y de Laodamía.

[68] *Ex Gr. al. poet.,* frag. 55 Bl., 7 Soub.; el tema era tradicional (cf., por ejemplo, *Trag. Gr. frag., Adesp.,* frag. 103e Kannicht-Snell, Esquilo, *Prom.* 517-518, 527; Heródoto I 91; Livio, IX 4, 16); son poco frecuentes excepciones como la que representa Estacio, *Theb.* I 212-213 *(vocem fata sequuntur).*

[69] Cicerón alude, probablemente, a este modesto género en su conjunto, y no a un verso aislado en concreto (cf. W. A. Falconer, pág. 399, así como, no obstante, S. Timpanaro, págs. 129, 341, n. 42).

[70] Se trata de una metáfora propia del lenguaje militar (cf. S. Timpanaro, pág. 341, n. 43). En los parágrafos 26-99 Cicerón se opone a la adivinación artificial, refiriéndose en 28-41 a la observación de entrañas,

11 Y es que —según decías— había dos formas de practicar la adivinación, una de carácter artificial y la otra de carácter natural[71]. La de carácter artificial se basaba, en parte, en el pronóstico y, en parte, en la observación permanente. La natural —aquella que el espíritu 'arrebataba' o 'extraía' del exterior— procedía de la divinidad, de la que cada uno de nosotros habría aspirado, tomado o libado su propio espíritu[72]. Entre las formas de adivinación artificial incluías, más o menos, las siguientes: la de los observadores de entrañas y la de quienes predicen a través de los rayos y las apariciones; luego, la de los augures y la de quienes se sirven de signos o de presagios[73]; y toda forma que se basase en un pronóstico la incluías, más o menos, dentro de este tipo.

27 La forma natural, por su parte, parecía propagarse y casi emanar de una mente perturbada, o bien capaz de tener visiones premonitorias durante el sueño, gracias a que el espíritu se encuentra desprovisto de sensación y libre de preocupaciones[74]. Por otra parte, hiciste derivar toda adivinación de tres cosas: de la divinidad, del destino o de la naturaleza[75]. Pero, sin embargo, como no podías dar explicación alguna, luchaste mediante una admirable cantidad de ejemplos imaginarios. Acerca de todo esto me apetece decir, en primer lugar, lo siguiente: yo considero que no es propio de un filósofo eso de servirse de testimonios, que pueden ser

---

en 42-48 a los relámpagos, en 49-69 a las apariciones, en 70-84 a los auspicios, en 85-87 a las tablillas y en 87-99 a la astrologia.

[71] Cf. I 11, 34.

[72] Cf. I 70, 110.

[73] De signos de carácter celeste, se entiende; acerca de los presagios cf. I 102-104.

[74] Cf. I 34, 63-66, 114-115.

[75] Cf. I 125.

casualmente verdaderos, o bien, a causa de la maldad, falsos e inventados. Conviene enseñar mediante pruebas y razones por qué es cada cosa como es, y no mediante sucedidos, y menos aún mediante aquellos sucedidos a los que me resulta lícito no prestar crédito.

Aruspicina y apariciones

Para comenzar mi enumeración por la 28 12
ciencia de los arúspices, que yo estimo ha de respetarse en beneficio del Estado y de la religión propia de la comunidad... (pero estamos a solas..., nos es lícito investigar la verdad sin que nos miren mal, y más aún que lo haga yo, que dudo sobre la mayoría de las cosas[76]), observemos en primer lugar —si te parece bien— las entrañas. Pues bien, ¿acaso puede alguien llegar a persuadirse de que aquello que se manifiesta a través de las entrañas —según se dice— llegan a conocerlo los arúspices gracias a una observación permanente? ¿Ha sido ésta tan permanente? ¿Durante qué periodo de tiempo ha podido procederse a tal observación? ¿Cómo contrastaron, entre ellos mismos, qué parte es la adversa y qué parte la propicia[77], qué fisura indica un peligro y qué fisura un beneficio[78]? ¿Acaso lo contrastaron entre sí los arúspices etruscos, los de Élide, los

[76] Este breve inciso ciceroniano parece reflejar el tenso ambiente en el que podía llegar a desarrollarse por entonces cualquier discusión acerca del problema religioso (puede compararse *Nat.* I 61: *in consessu familiari)*, asi como, por otra parte, el carácter puramente externo que para él tenían, en realidad, las prácticas de los arúspices.

[77] *Pars inimica* (también llamada *hostilis,* referida al *omen* que afecta a los oponentes de quien efectúa el sacrificio) y *pars familiaris,* respectivamente; cf. II 32 *(fissum familiare et vitale).*

[78] En referencia, probablemente, a las fisuras o separaciones naturales, y no a las realizadas por el arúspice mediante su corte.

egipcios[79] o los púnicos? Mas esto, además de que no pudo ocurrir, ni siquiera puede imaginarse, porque vemos cómo cada cual interpreta las entrañas según su costumbre, y que no existe un mismo saber para todos[80].

29 A buen seguro es necesario que, si existe en las entrañas una fuerza capaz de revelar el futuro, ésta se encuentre vinculada al mundo de la naturaleza, o que se haya conformado, de algún modo, gracias al numen de los dioses y gracias a la propia fuerza de la divinidad[81]. ¿Acaso puede tener algo en común con el mundo de la naturaleza —tan grande e ilustre como es, presente en cada lugar o movimiento— no diré una hiel de gallina (porque hay quienes dicen que este tipo de entraña incluso es muy expresiva), sino el hígado, el corazón o el pulmón de un toro bien cebado? ¿Qué tiene de 'natural', para que pueda revelar aquello que va a pasar?

13 30 Demócrito, sin embargo, no bromea de manera torpe, pese a ser un científico[82] (nada más pretencioso que esta clase de hombres):

Nadie mira lo que está ante sus pies; escrutan las extensio-
[nes del cielo[83].

[79] Es probable que los egipcios practicasen la observación de vísceras con fines rituales, pero no adivinatorios, según indica A. S. Pease, *Div.*, pág. 395.

[80] Se destaca así una vez más, frente al *consensus* de los pueblos, la *dissensio* existente entre los expertos (cf. II 76, 82-83, 119-120, 144-145; *Nat.* I 2).

[81] Cf. Posidonio, frag. 106 Edelstein-Kidd; a la naturaleza se refieren los parágrafos 29-34, y a la supuesta actuación de la divinidad los parágrafos 35-41.

[82] Frag. 68 A 138 DK; cf. I 131.

[83] Cf. Enio, *Iphig.*, frag. 187 J; así como Platón en su *Teeteto* (174a); Cicerón, *Rep.* I 30 (donde el dicho se atribuye a Aquiles); *Tusc.*

Pero éste, sin embargo, estima que en la disposición y el color de las entrañas se revela, al menos, lo siguiente: la calidad del pasto y si aquello que la tierra produce es abundante o escaso; él piensa que también se manifiesta en las entrañas si la atmósfera es de carácter saludable o más bien nocivo. ¡Oh, apacible mortal, a quien sé, por cierto, que nunca le faltó el humor![84]. ¡Con tamañas bromas se deleitó esta persona, incapaz de ver que eso sólo sería verosímil si las entrañas de todas las reses adoptasen, al mismo tiempo, la misma disposición y el mismo color! Pero, si a una misma hora el hígado de una res está hermoso e hinchado y el de otra está feo y flaco, ¿qué es lo que pueden revelar la disposición y el color de las entrañas?

¿O acaso es esto similar a aquello que tú dijiste referente 31
a Ferecides[85]? Éste, al ver el agua que se había extraído de un manantial, dijo que iba a producirse un terremoto. Creo

---

V 114; VARRÓN, *Lex Maenia*, frag. 233 Astbury; esta sentencia se asigna en algunas fuentes a Tales de Mileto.

[84] Demócrito —calificado aquí, bajo clave epicúrea, como *beatus mortalis*— se consagra en la tradición, frente al melancólico Heráclito, como el filósofo que ríe (*ho gelasînos;* la contraposición entre ambos filósofos se documenta, igualmente, en II 133); acerca de esta imagen del filósofo —la cual parece revelar un cierto 'Hellenistic air' (C. O. BRINK, *Horace on poetry. Epistles book II: The Letters to Augustus and Florus,* Cambridge, 1982, pág. 225; *Anth. Pal.* VII 79 y 479) y que probablemente se forjó, entre otros factores, a partir de las teorías mantenidas por éste en su tratado *Perì euthymíēs,* no conservado (DIÓGENES LAERCIO, IX 45-46)— cf. CICERÓN, *De or.* II 235; HORACIO, *Epist.* II 1, 194-196; SÉNECA, *De tranq. an.* 15, 2; JUVENAL X 28-53; ESTOBEO, *Flor.* [III] 20, 53 (cf. 68 A 21 y 40 DK); el tema tuvo gran fortuna en toda la literatura europea (para el caso de las letras españolas cf., por ejemplo, A. EGIDO, *Baltasar Gracián. El Discreto,* Madrid, 1997, págs. 35-40, con abundante bibliografía; una variación de interés comenta F. RICO, «Los filósofos de Velázquez, o el gran teatro del mundo», *Figuras con paisaje,* Barcelona, 1994, págs. 69-97).

[85] Cf. I 112.

que es algo arriesgado el que, una vez se ha producido un terremoto, se atrevan a decir qué fuerza lo ha provocado. ¿Acaso pueden llegar a intuir incluso que va a producirse un terremoto, por el color del agua de un manantial? En las escuelas de filosofía se dicen muchos ejemplos de este tipo, pero mira si se les ha de dar crédito a todos necesariamente.

32 Pero bien, pasen por verdaderas esas cosas de Demócrito..., ¿acaso las investigamos nosotros, a través de las entrañas, alguna vez? ¿Cuándo hemos oído a un arúspice decir algo de este tipo, después de haber inspeccionado las entrañas? Los arúspices nos advierten de peligros causados por el agua o por el fuego; unas veces nos anuncian herencias y otras veces pérdidas; se ocupan de la fisura del entorno y de la de la vida[86]; analizan de manera muy concienzuda la cabeza del hígado, en todas sus direcciones; y por cierto que, si no se consigue encontrar el hígado, piensan que no habría podido pasar nada más aciago.

14 33 Es seguro que tales cosas no han podido someterse a observación, como he enseñado previamente. Por tanto, son descubrimientos resultantes del aprendizaje, y no del hábito, si es que puede existir aprendizaje alguno de aquellas cosas que no se conocen. Por otra parte, ¿qué afinidad tienen con el mundo de la naturaleza[87]? Aunque ésta se encuentre cohesionada en virtud de un mismo sentir, y aunque sea de un carácter continuo (cosa que, según veo, les ha parecido bien a los científicos y, sobre todo, a quienes han dicho que cuanto existe es una sola cosa[88]), ¿qué nexo puede existir entre el mundo y el hallazgo de un tesoro? Y es que, si me-

---

[86] *Fissum familiare* y *f. vitale,* respectivamente (cf. II 28).

[87] Lat. *cognatio* (posible traducción del concepto de *syggéneia,* empleado por Posidonio, según apunta I. G. Kidd, II [1], pág. 423); cf. II 34, 124, 142; *Nat.* II 19, III 28; *Fat.* 5.

[88] Cf. *Luc.* 118, así como, por ejemplo, *Nat.* I 25.

diante las entrañas se me puede mostrar que mi dinero va a aumentar y si esto ocurre en virtud de la naturaleza, resulta, en primer lugar, que las entrañas mantienen un nexo con el mundo, y, en segundo lugar, que mi ganancia se halla inserta dentro del mundo de la naturaleza. ¿No se avergüenzan los científicos de decir cosas así? Vamos ya a aceptar el hecho de que existe una especie de concomitancia en el mundo de la naturaleza[89] (una concomitancia que concedo que existe, porque son muchos los ejemplos que recogen los estoicos: pues se dice que los pequeños hígados de los ratoncitos aumentan de tamaño durante el solsticio de invierno[90], que el seco poleo comienza a florecer, precisamente, el día del solsticio de invierno[91], que las vainas se hinchan y se abren, y que las semillas de los frutos, que se albergan en su centro, se reparten en direcciones opuestas; que en el caso de las liras, además, al pulsarse unas cuerdas, resuenan otras[92], y que lo que les pasa a las ostras y a todos los moluscos[93] es que aumentan de tamaño o dejan de hacerlo al mismo tiempo que la luna; que, según se piensa, el mejor momento para cortar los árboles es el invierno, al tiempo

---

[89] Lat. *aliqua in natura rerum contagio* (frente al término *cognatio*, empleado en II 34; cf. *Fat.* 5).

[90] Cf. *SVF* II 1211; Plinio, XI 196, XXIX 59.

[91] Esta planta tenía gran variedad de usos —por ejemplo medicinales— en la antigüedad (cf. Virgilio, *Eneida* VI 205-206); a propósito del dato mencionado cf. Aristóteles, *Probl.* 925a19-26; Plinio, XVIII 227 *(ipso brumali die puleium in carnariis florere)*; el fenómeno se produce, en realidad, con la llegada del solsticio de verano, según observan H. Le Bonniec, A. Le Bœuffle, *Pline l'Ancien. Histoire naturelle, livre XVIII*, París, 1972, pág. 268.

[92] Cf. Aristóteles, *Probl.* 919b15-19, 921b14-38; Horacio, *Sat.* II 3, 272-273; Gelio, IX 7 (quien declara haber obtenido su información de la *Ludicra historia* de Suetonio).

[93] El término *conchylium* se aplica en ocasiones, con carácter específico, al conchil y al múrice.

que va menguando la luna, ya que entonces están comple-
34 tamente secos[94]; ¿qué más decir, sobre los golfos o sobre el
oleaje marino?; según el movimiento de la luna se rigen sus
crecidas y sus bajadas; podrían referirse hasta seiscientos
ejemplos como éstos[95], de modo que fuese manifiesta la
natural afinidad existente entre cosas que se hallan distantes
entre sí); concedámoslo, ya que no supone obstáculo alguno
para esta discusión. ¿Acaso es que también puede mostrarse
la proximidad de una ganancia, si existe determinado tipo
de fisura en el hígado? ¿En virtud de qué nexo y casi armo-
nía o común sentir de la naturaleza —lo que los griegos
llaman *sympátheia*[96]— puede corresponderse la fisura de un
hígado con mi pequeña ganancia, o mi pequeño caudal con
el cielo, la tierra y el mundo de la naturaleza?

15 Voy a conceder esto precisamente, si es lo que quieres,
aunque ocasiono un gran quebranto a mi causa, al conceder
que existe algún tipo de correspondencia entre la naturaleza
35 y las entrañas; pero, aun así, concedido eso, ¿cómo es posi-
ble que quien desea atraerse un buen augurio inmole la víc-
tima que más conviene a sus asuntos[97]? Esto era lo que, se-
gún yo creía, no podía resolverse. Mas ¡con qué alegría se
resuelve! No me avergüenzo desde luego de ti, cuya capaci-
dad memorística incluso admiro, sino de Crisipo, de Antí-
patro y de Posidonio, quienes dicen, además, eso mismo que
tú dijiste: que es una especie de fuerza dotada de sensibili-

---

[94] Cf. *Luc.*, frag. 2; *Nat.* II 95; TEOFRASTO, *Hist. plant.* V 1, 3; CATÓN, *Agr.* 31, 2 y 37, 4; VARRÓN, *Res rust.* I 37, 1. Acerca del influjo de la luna, en general, sobre la vida terrestre, cf. II 91; *Nat.* II 50, 69, 119.

[95] El número seiscientos (cf. *Nat.* I 96) se usa a menudo como representación simbólica de lo innumerable.

[96] Cf. A. S. PEASE, *Div.*, págs. 411-412; acerca de este concepto cf. II 124, 142-143; *Nat.* III 28.

[97] Al respecto, cf. I 118-119.

dad y de carácter divino, esparcida por el mundo entero, la que conduce hasta la víctima que hay que elegir[98]. Pero mucho mejor, incluso, es aquello que ellos dicen y de lo que tú te apropiaste: que, precisamente cuando uno se dispone a inmolar, se produce un cambio en las vísceras, de modo que falta o sobra algo, porque todo obedece al numen de los dioses.

Esto —créeme— no lo estiman ya así ni siquiera las 36
ancianitas. ¿Consideras acaso que, tratándose de un mismo ternero, se encontrará su hígado sin cabeza, si lo elige una persona, y con ella si lo hace otra? ¿Puede darse, de pronto, esa desaparición o aparición de la cabeza, para que las entrañas se ajusten a la suerte del que inmola? ¿No os dais cuenta —máxime cuando los propios hechos así lo enseñan— de que en la elección de las víctimas interviene una especie de azar? Y es que, después de que han aparecido unas tristísimas entrañas sin cabeza —nada parece haber más infausto que éstas—, la siguiente víctima se sacrifica, a menudo, en las más hermosas condiciones. Por tanto, ¿dónde están las amenazas de las entrañas anteriores?, ¿qué apaciguamiento de los dioses tan grande es el que se ha producido tan de pronto?

Pero añades que no apareció el corazón en las entrañas 16
de un toro bien cebado, al proceder César a inmolarlo[99]. Ya que no pudo suceder que aquel animal, destinado al sacrificio, se mantuviera con vida sin el corazón[100], ha de juzgarse que éste desapareció en el preciso momento en que el animal fue inmolado.

---

[98] Cf. *SVF* III Ant. 39; Posidonio, frag. 106 Edelstein-Kidd.
[99] Cf. I 119.
[100] Cf. Aristóteles, *Somn. vig.* 456a4-6.

37 ¿Cómo es posible que entiendas, por un lado, que un buey no ha podido vivir sin el corazón, y que no veas, por otro, que un corazón no ha podido salir volando, de pronto, a no sé dónde? Y es que yo podría ignorar cuál es la importancia del corazón para la vida, o suponer que, contraído a causa de alguna enfermedad, el corazón del buey era flaco, pequeño, lacio y en nada parecido a un corazón; pero, a ti, ¿qué es lo que te hace pensar que, habiendo un corazón en el cebado toro poco antes, desapareció de pronto, precisamente durante la inmolación? ¿Acaso por el hecho de ver a un César revestido de púrpura y carente de corazón[101] fue privado el propio toro del suyo? Estáis entregando —créeme— la capital de la filosofía, por defender unos reductos, pues, mientras pretendéis que es verdadero el saber de los arúspices, echáis a perder la ciencia natural en su totalidad[102]. Hay cabeza en el hígado y corazón en las entrañas; ya va a alejarse, tan pronto como derrames la sémola y el vino[103]; un dios lo arrebatará, algún poder acabará con él o lo consumirá. No será la naturaleza, entonces, la que dispondrá la desaparición y la muerte de todo, sino que habrá cosas que surjan de la nada y que caigan, de pronto, en la nada... ¿Hay algún científico que haya dicho eso jamás? Los arúspices lo dicen; pues bien, ¿estimas que se les ha de dar a ellos más crédito que a los científicos?

17 38 Y bien, cuando se inmola en honor de más de un dios, ¿cómo es posible, en fin, que se consiga aplacar a unos dio-

[101] El término latino utilizado por Cicerón es *excors* ('privado de corazón, de sentido'); según Aristóteles, el corazón era la sede del sentido común (*koinòn aisthētḗrion;* cf. *Iuv. sen.* 469a10-12).

[102] Lat. *physiologia* (cf. *Nat.* I 20).

[103] Acerca de este rito, en general, cf. K. LATTE, págs. 386-392.

ses y a los otros no[104]? Por otra parte ¿qué inconstancia de los dioses es esa de proferir una amenaza, mediante las primeras entrañas, y de prometer un bien, mediante las segundas? ¿Acaso es tan grande el desacuerdo entre ellos —entre dioses que se encuentran a menudo, además, muy próximos entre sí— como para que las entrañas correspondientes a Apolo sean favorables y las de Diana no lo sean? ¿Puede haber algo tan evidente como que, al sacarse las víctimas al azar, las entrañas son, para cada uno, según es la víctima que le ha tocado? «Mas es que esto mismo de qué víctima ha tocado a cada uno tiene algo de divino, como, en el caso de las tablillas, cuál de ellas se extrae para cada uno». Sobre las tablillas, enseguida...[105], aunque tú, por tu parte, no reafirmas la intervención de la casualidad en la elección de las víctimas, al asimilarlas a las tablillas[106], sino que quitas valor a las tablillas, al compararlas con tales víctimas.

Cuando enviamos a un esclavo al Equimelio, a que traiga un cordero para la inmolación[107], ¿acaso se me trae aquel cordero que está provisto de las entrañas adecuadas para mis asuntos, mientras que el esclavo no fue conducido hasta tal cordero por una casualidad, sino bajo la guía de un dios? Pues, si dices que también en ello interviene la casualidad —como si se tratase de una especie de tablilla, ligada a la voluntad de los dioses—, me lamento de que nuestros estoi- 39

[104] Es decir, que las diversas entrañas ofrezcan indicios contradictorios respecto a cuál es la voluntad de los dioses.

[105] El desarrollo de este tema se halla recogido en II 85-87 (la referencia podría considerarse indicio del rápido ritmo de escritura aplicado por Cicerón; cf., asimismo, II 70).

[106] Lat. *hostiarum casum* (cf. A. S. Pease, *Div.*, pág. 418); cf., no obstante, S. Timpanaro, pág. 348-349, n. 64, con buenas razones en defensa de *h. causam* (Christ).

[107] Se trataba, probablemente, de un mercado de ganado vivo, destinado al sacrificio de carácter privado, situado al sudoeste del Capitolio.

cos hayan dado a los epicúreos tan gran ocasión de burlarse (¡y es que no ignoras cómo se burlan de estas cosas!)

40 Y ellos, al menos, pueden hacerlo con mayor facilidad, porque sólo por jugar presentó Epicuro a los propios dioses como unos seres translúcidos, transidos de aire y habitantes del espacio situado entre dos mundos, como si fuera 'entre dos bosques', por miedo a los derrumbes[108]; él piensa que tienen los mismos miembros que nosotros, pero que no hacen uso alguno de ellos. Éste entonces, eliminando a los dioses a través de una especie de rodeo, no duda en eliminar directamente la adivinación[109]. Mientras que él es coherente consigo mismo, no lo son igualmente los estoicos, porque el dios de Epicuro, sin nada propio o que sea de interés ajeno, no puede otorgar a los hombres la adivinación; vuestro dios, por su parte, puede no otorgarla y, sin embargo, seguir dirigiendo el mundo y deliberando acerca de los hombres[110].

41 Por tanto, ¿por qué os metéis en embrollos que nunca vais a poder desenmarañar? Y es que, cuando más prisa llevan, suelen concluir así: «Si existen los dioses, existe la adivinación; por otra parte, los dioses existen; luego existe

---

[108] Cf. Livio, I 8, 5; de ese modo quedaban a salvo si se derrumbaba uno de sus apoyos (cf. *Nat.* I 18; *Del supremo bien y del supremo mal* I 21 [*innumerabiles mundi qui et oriantur et intereant cotidie*]). El monte Capitolino tenía dos cimas, cubiertas antiguamente de bosque (cf. *Cartas a Ático* IV 3, 4); en una de ellas estaba la ciudadela, en la otra el Capitolio; entre ambas se encontraba el *Asylum* (gr. *ásylon)* establecido por Rómulo, recinto protegido que sirvió de refugio, según la tradición, a la población menesterosa (cf. G. Forsythe, *The historian L. Calpurnius Piso Frugi and the Roman annalistic tradition,* Lanham - Nueva York - Londres, 1994, págs. 132-140).

[109] Acerca del ateísmo de fondo que cabía atribuir a Epicuro, cf. *Nat.* I 85, 123.

[110] Es decir, la divinidad epicúrea, por su propia condición, no tiene la capacidad de otorgar tal poder adivinatorio, mientras que la estoica, por el contrario, tiene la facultad de negarlo.

la adivinación»[111]. Mayor probabilidad tendría una conclusión como la siguiente: «Por otra parte, la adivinación no existe; luego no existen los dioses». Mira con qué gran ligereza están vinculando la inexistencia de la adivinación con la inexistencia de los dioses; y es que de la existencia de la adivinación puede prescindirse claramente, pero la existencia de los dioses ha de preservarse.

Pues bien, una vez sojuzgada esa capacidad adivinatoria de 42 18
los observadores de entrañas, todo el saber de los arúspices queda sojuzgado. Siguen, por tanto, las apariciones y los relámpagos[112]. La observación continuada tiene valor en el caso de los relámpagos; en el de las apariciones se aplica la razón las más de las veces, así como la interpretación. Pues bien, ¿qué es lo que ha podido llegar a observarse en un relámpago? Los etruscos dividieron el cielo en dieciséis partes[113]. Fue fácil, desde luego, duplicar las cuatro que nosotros tenemos y, después, hacer lo mismo una segunda vez, para poder decir así de qué parte procede un rayo[114]. En primer lugar, ¿de qué sirve esto? Y, en segundo lugar, ¿qué significa? ¿Acaso no está claro que fue a consecuencia del estupor inicial de los hombres —ya que sintieron temor ante los truenos y ante las emisiones procedentes de los rayos[115]—, por lo que se creyó que era Júpiter, poderoso sobre todas las cosas, quien los producía? Así lo tenemos escrito en nuestras crónicas: «No está permitido celebrar los comicios del pueblo, cuando Júpiter truena o relampaguea»[116].

---

[111] Cf. *SVF* II 1193; *Div.* I 10, 82-83; II 101-106.

[112] Cf. II 49-69 y 42-48, respectivamente.

[113] Cf. Plinio, II 143.

[114] La utilización del procedimiento se ha de atribuir en origen, lógicamente, a los etruscos.

[115] Cf. *Nat.* II 14.

[116] Las crónicas mencionadas estaban constituidas por los libros de los augures (cf. I 28, *Nat.* II 65); a propósito de la expresión citada, cf. H. Le Bourdellès, «Pluit - tonat», *Revue des Études Latines* 44 (1966), 377-406.

43 Esto se instituyó, probablemente, por causa del Estado, al desearse que hubiera causas que permitieran impedir la celebración de los comicios[117]. Y así, el rayo es un inconveniente tan sólo en el caso de los comicios..., ¡precisamente aquello que consideramos como el mejor auspicio para todos los asuntos, si se produjo por la izquierda! Pero, acerca de los auspicios, en otro lugar[118]; ahora, acerca de las descargas...

19 Pues bien, ¿qué cosa deberían abstenerse de decir los científicos en mayor medida, que eso de que algo cierto puede llegar a manifestarse a través de unos indicios inciertos? Y es que, según pienso, tú no eres de aquellos que piensan que los Cíclopes fabricaron el rayo de Júpiter en el
44 Etna, pues sería admirable que Júpiter, teniendo un solo rayo, lo arrojara tantas veces..., ni podría advertir en realidad a los hombres, mediante rayos, sobre lo que ha de hacerse o ha de evitarse. Y es que, según les parece a los estoicos, las emanaciones de la tierra que son frías se convierten en vientos, cuando comienzan a fluir[119]; pero, cuando penetran en una nube y comienzan a dividir y a rasgar la capa más tenue de ésta, al hacerlo con frecuencia y vehemencia cada vez mayores, entonces surgen las descargas y los truenos. Por otra parte, si llega a producirse un resplandor intenso, a consecuencia del choque de las nubes, eso es el rayo. Por tanto, ¿acaso vamos a buscar una señal de aquellas cosas que van a desencadenarse, en algo que, según vemos, se produce gracias a la fuerza de la naturaleza, sin regularidad alguna, y en un momento que no se encuentra preestableci-

---

[117] Es probable que la mera recomendación *de caelo servare* bastase, habitualmente, para interferir en el proceso político (cf. II 74).

[118] Cf. II 70-84; como en tantas otras ocasiones, Cicerón utiliza expresiones impropias de un diálogo supuestamente hablado.

[119] Cf. *SVF* II 699; *Nat.* II 101.

do? Está claro: si fuera Júpiter el que diera ese tipo de señales, ¿acaso iba a enviarnos tantísimos rayos en vano[120]?

Porque ¿qué provecho nos procura cuando arroja un ra- 45
yo en medio del mar, o al hacerlo sobre unos montes altísimos —cosa que ocurre muy a menudo—, en la soledad de los desiertos, o sobre las costas de gentes entre las que ni siquiera se observan cosas de este tipo?

«Mas se encontró la cabeza en el Tíber[121]». ¡Como si yo 20
negara que esos intérpretes poseen una especie de arte! La adivinación es lo que niego. Y es que la distribución del cielo que antes dije, así como la anotación de fenómenos realmente acaecidos[122], sirven para enseñar desde dónde ha venido un rayo y hacia dónde se ha dirigido; sin embargo, ningún razonamiento puede enseñar qué es lo que tal rayo significa. Pero me instas con mis propios versos[123]:

Pues el propio padre altitonante, irguiéndose sobre el estre-
[llado Olimpo,
arremetió contra los cerros y templos antaño suyos
y prendió fuego a sus asentamientos capitolinos.

Tanto la estatua de Nata, como las imágenes de los dioses, y Rómulo y Remo junto a su nutricia bestia, cayeron abatidos por la fuerza del rayo, y, acerca de estas cosas, surgieron respuestas sumamente veraces de los arúspices.

Admirable es, por lo demás, aquello de que, en el mis- 46
mo momento en que se producía, en el senado, la delación de la conjura, la imagen de Júpiter era colocada en el Capi-

[120] Cf., por ejemplo, LUCRECIO, VI 396-422; acerca de los sueños que carecen de destinatario cf., asimismo, II 125.

[121] Cf. I 16, a propósito de la cabeza de Sumano.

[122] Lat. *certarum rerum notatio; c. regionum n.* propone leer CHR. SCHÄUBLIN, pág. 174. A propósito del tema cf., asimismo, II 42.

[123] Cf. I 19 (frag. 6, vs. 36-38 Bl., 2, 36-38 Soub.)

tolio, dos años después de haber sido encargada[124]. «Por tanto, ¿vas a ponerte a defender esa causa» —porque así es como me replicabas—, «a pesar de tus propios hechos y escritos?» Eres mi hermano y por eso te respeto...[125]. Pero ¿qué es, en fin, lo que ahora te molesta? ¿La situación, que es la que es, o soy más bien yo, por querer que se explique la verdad[126]? Así que no digo nada en tu contra, sino que te pido razón del saber de los arúspices en su totalidad. Pero te arrojaste a un curioso escondite, porque, entendiendo que, al requerirte yo las causas de cada tipo de adivinación, ibas a sentirte acosado, empleaste muchas palabras para decir que tú, cuando veías los fenómenos, no buscabas su razón o su causa; que lo que venía al caso era lo que ocurría, y no su porqué. ¡Como si yo concediera que ocurre, o que es propio de un filósofo el no buscar la causa de por qué ocurre cada cosa!

47 Y en este tema, ciertamente, sacabas a colación nuestros *Pronósticos,* así como aquellos tipos de hierbas —la escamonea y la raíz aristoloquia—, cuya causa ignorabas, pero cuyo poderoso efecto veías[127].

21 Se trata de algo totalmente distinto[128], pues tanto el estoico Boeto, al que nombraste, como también nuestro Posi-

---

[124] Acerca de este episodio cf. I 21-22.

[125] Es decir, Cicerón no va a considerarlo, propiamente, como un verdadero enemigo dialéctico.

[126] Parece expresarse así el deseo de Cicerón de no ofender a su hermano atribuyéndole una excesiva credulidad respecto a los acontecimientos —aparentemente prodigiosos— que se produjeron por aquel entonces (cf. S. TIMPANARO, págs. 353-354, n. 74). Esta 'cortesía' ciceroniana se halla reflejada, asimismo, en la significativa anécdota referida por GELIO, X 1, 7.

[127] Cf. I 13-16.

[128] Es decir, distinto de la adivinación propiamente dicha, frente a lo expresado por Quinto en I 13 *(divinationi similiora).*

donio investigaron las causas de los pronósticos[129], y, aunque no se descubrieran tales causas, los fenómenos en sí pudieron, sin embargo, ser observados y constatados. Pero la estatua de Nata o los bronces con las leyes, fulminados por una descarga procedente del cielo[130], ¿qué tienen de observados desde antiguo? «Los Pinario Nata eran unos nobles; por tanto, de la nobleza procede el peligro...» ¡Tan astutamente lo urdió Júpiter! «Siendo Rómulo un lactante fue fulminado por un rayo[131]; por tanto, se le muestra un peligro a aquella ciudad que el fundó». ¡Qué sabiamente nos va dando certidumbre Júpiter, a través de sus indicios! «Mas se erigía la imagen de Júpiter en el mismo momento en que se denunciaba la conjura». Y está claro que tú prefieres considerar que eso se produjo gracias al numen de los dioses, y no por casualidad, y que el constructor que había emprendido la ejecución de aquella columna, por encargo de Cota y de Torcuato[132], no se retrasó por pereza o por falta de recursos, sino que los dioses inmortales hicieron que se demorase hasta esa hora...

Ciertamente, no he perdido toda la esperanza de que eso 48
sea verdad, pero no sé si lo es, y quiero aprenderlo de ti. Pues, cuando me parecía a mí que algunas cosas sucedían, por casualidad, tal y como los adivinos las habían predicho, dijiste muchas cosas acerca de la casualidad, como que, al tirarse las cuatro tabas, podía salir la jugada de Venus por casualidad[133], pero que, de cuatrocientas tabas, no podían resultar cien jugadas de Venus por casualidad. No sé, en

---

[129] Cf. I 13, Posidonio, frags. 109, 129-138 Edelstein-Kidd.

[130] Cf. I 19, II 45.

[131] Se alude, como es natural, a la estatua que representaba la escena (cf. I 20).

[132] Cónsules del año 65 (cf. I 19).

[133] Para los fenómenos referidos en toda esta sección, cf. I 23.

primer lugar, por qué no son posibles, pero no voy a mostrar mi oposición, porque te sobran ejemplos similares: tienes lo del desparramamiento de las pinturas, lo del morro de la cerda y muchísimas otras cosas... Dices que Carnéades pretendía esto mismo, en relación con la cabeza del pequeño Pan, ¡como si aquello no hubiera podido suceder por casualidad, y como si no se albergaran necesariamente, en el interior de cualquier mármol, incluso cabezas como las de Praxíteles[134]! Y es que éstas se obtienen, propiamente, mediante eliminación, y Praxíteles no añade nada ahí; después de mucho suprimir, tras llegar hasta los rasgos del rostro, entonces puede entenderse cómo se albergaba dentro aquello que ya se ha terminado de pulir.

49 Por tanto, también en las canteras de Quíos pudo surgir algo semejante de manera espontánea. Pero, aunque fuera un ejemplo inventado..., ¿y qué? ¿Nunca has podido apreciar en las nubes la forma de un león, o la de un hipocentauro[135]? Por tanto, la casualidad puede imitar a la verdad, cosa que negabas hace un instante[136].

---

[134] Quinto había mencionado, en este contexto, a Escopas (I 23; a propósito del pasaje cf., no obstante, CHR. SCHÄUBLIN, «Kritische und exegetische Bemerkungen zu Cicero, *De divinatione* II», *Mus. Helv.* 44 (1987), 181-190, esp. 183). La idea de que la obra de arte se obtiene eliminando de ella la materia que sobra, la aplicó Virgilio, en cierto modo, al ámbito literario, al compararse a sí mismo con la osa que lame las impurezas de su cría recién nacida hasta dejarla limpia (cf. SUETONIO, *Vita Verg.* 22; la imagen se expresa en latín, asimismo, mediante ciertos usos de *limare, polire, emendare*, etc.).

[135] Cicerón emplea aquí el término *hippocentaurus*, al igual que en *Nat.* II 5, *Tusc.* I 90; la reflexión se halla, asimismo, en ARISTÓTELES, *Sobre los sueños* 461b17-21.

[136] Cf. I 23, donde Quinto negaba, en realidad, la posibilidad de una imitación perfecta *(numquam perfecte veritatem casus imitetur)*.

Pero, una vez que se ha discutido lo suficiente sobre entrañas y descargas, quedan las apariciones para que se haya examinado en su totalidad el saber de los arúspices[137]. Has hecho referencia al parto de la mula[138]. Cosa admirable, por el hecho de que no ocurre a menudo; pero, si no hubiera podido ocurrir, no se habría producido. Pues bien, sirva esto mismo frente a todas las apariciones: nunca llegó a ocurrir lo que no ha podido ocurrir; pero, si ha podido hacerlo, no hay que admirarse (y es que la ignorancia de las causas de un acontecimiento inusitado provoca admiración; no sentimos admiración alguna si esa misma ignorancia se produce respecto a acontecimientos habituales[139]). Pues, quien se admira de que una mula haya parido, ignora cómo pare una yegua, y, en general, qué tipos de naturaleza permiten que se produzca el parto de un ser vivo. Pero no se admira de aquello que ve con frecuencia, aunque no sepa por qué ocurre. Si sucede algo que no ha visto con anterioridad, estima que se trata de una aparición. Pues bien, ¿cuál es la aparición?, ¿el hecho de que se haya quedado preñada la mula, o
el de que haya parido? El quedarse preñada va quizá contra 50
la naturaleza, pero el parto es casi de necesidad. 22

Pero ¿para qué más? Veamos cómo surgió el saber de los arúspices, y así podremos juzgar con mayor facilidad qué autoridad tiene. Se dice que, una vez, en la campiña de Tarquinios, mientras se araba la tierra, se cavó un surco de gran profundidad, saliendo de repente un tal Tages, el cual 23

[137] Cf. II 49-69.

[138] Cf. I 36; II 61.

[139] Cf. *Nat.* II 96; la cuestión puede relacionarse con el concepto aristotélico de *thaûma* (suceso cuyo carácter maravilloso se basa, precisamente, en su rara frecuencia, criterio que determina en última instancia su mayor o menor grado de verosimilitud).

le dirigió la palabra al que estaba arando. Este Tages, por su parte, según consta en los libros de los etruscos, se dice que parecía de aspecto infantil, pero que tenía la sabiduría propia de un anciano[140]. Como el boyero se quedó pasmado ante la visión y soltó, lleno de admiración, un grito grandísimo, se formó concurrencia, y, en breve tiempo, Etruria entera había acudido al lugar. Entonces Tages habló de más cosas a los muchos que le oían, quienes recogieron todas sus palabras y las pusieron por escrito[141]. Por lo demás, el conjunto de su discurso fue tal, que en él se hallaba contenido el saber de los arúspices; después se engrosó éste con algunos conocimientos nuevos, a los que se puso en relación con aquellos mismos orígenes. Esto se lo hemos oído decir a ellos mismos; conservan esos escritos, ésa es la que consideran como la fuente de su saber.

51 Entonces, ¿acaso hace falta un Carnéades para refutar tales cosas? ¿Un Epicuro? ¿Hay alguien tan insensato como para creer que se excavó a un dios? ¿O he de decir 'a un hombre'? Si era un dios, ¿por qué se había ocultado bajo la tierra, contra lo que es natural, pudiendo divisar la luz al ser sacado a la superficie gracias a un arado? Y bien, ¿no pudo ese mismo dios transmitirles a los hombres su saber desde un lugar más elevado? Pero, si aquel Tages fue un hombre, ¿cómo pudo mantenerse vivo, bajo el peso de la tierra? ¿De

[140] Este *puer senex* es, por tanto, una figura de origen ctónico; erupciones similares a la de Tages son relativamente frecuentes en el mito antiguo. Acerca del relato ciceroniano de esta leyenda, tratada desde una perspectiva muy irónica, cf. J. R. Wood, «The myth of Tages», *Latomus* 39 (1980), 326-344; A.-M. Tupet, «Recherches sur la survie de Tages, d'après Cicéron, *De divinatione*, II, 50», en R. Chevallier (ed.), *Présence de Cicéron (...) Hommage au R. P. M. Testard,* París, 1984, págs. 77-87.

[141] Dio origen así a los llamados *libri Tagetici,* que constituyeron la base de la *Etrusca disciplina* y de la aruspicina (cf. I 3).

dónde, además, pudo haber aprendido él mismo aquello que les enseñaba a los otros? Pero yo soy aún más insensato que quienes creen, precisamente, en tales cosas, por el mero hecho de discutir en contra de ellos durante tanto rato.

Por otra parte, es muy ingenioso aquel viejo dicho de 24
Catón, quien —según su propia afirmación— se admiraba de que un arúspice no se riese al ver a otro arúspice[142].

Y es que ¿cuántas son las cosas que han sucedido, de 52
cuantas ellos predijeron? Y, si es que algo ha sucedido, ¿qué razón puede aducirse, para que no haya sucedido por casualidad[143]? El rey Prusias en una ocasión, cuando le parecía bien a Aníbal —refugiado en sus dominios[144]— que se iniciase la lucha, dijo no atreverse a hacerlo, ya que lo desaconsejaban las entrañas. «¿Acaso estás diciendo» —le respondió— «que prefieres dar crédito a un pedacito de carne de ternero que a un viejo general?» [145]. Y bien, cuando el propio César fue advertido por el sumo arúspice de que no pasase a África antes del solsticio de invierno[146], ¿acaso no

---

[142] La frase, pronunciada por Marco Porcio Catón (Censor), se convirtió, probablemente, en una especie de proverbio (cf. *Nat.* I 71; A. S. PEASE, *Div.*, pág. 439, quien glosa la idea citando al descreído VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs* 31: «Mais qui fut celui qui inventa cet art? Ce fut le premier fripon qui rencontra un imbécile»); sobre la cuestión en su conjunto, cf. J. BLÄNSDORF, «'Augurenlächeln'. Ciceros Kritik an der römischen Mantik», en H. WIßMANN (ed.), *Zur Erschließung von Zukunft in den Religionen. Zukunftserwartung und Gegenwartsbewältigung in der Religionsgeschichte*, Würzburg, 1991, págs. 45-65.

[143] Cf. I 71, 125; II 48.

[144] En el 195 buscó la protección de Antioco el Grande; luego asistió a Prusias, rey de Bitinia, en su guerra contra el rey Éumenes de Pérgamo (184).

[145] La anécdota es recogida por VALERIO MÁXIMO, III 7, ext. 6, y PLUTARCO, *De exil.* 16.

[146] En el año 47; acerca de este episodio y de su verdadero trasfondo político cf. E. RAWSON, «Caesar, Etruria and the *Disciplina Etrusca*», *Journal of Roman Studies* 68 (1978), 132-152, esp. 142-144.

lo hizo? De no hacerlo, todas las tropas de sus enemigos habrían logrado agruparse en un solo lugar[147]. ¿Para qué voy a recordar yo las respuestas de los arúspices —y podría recordar, sin duda, innumerables— que no tuvieron desenlace alguno, o bien el desenlace contrario?

53 Durante aquella guerra civil, ¡dioses inmortales, cuantísimas respuestas resultaron ser un engaño! ¡Qué respuestas de los arúspices se nos enviaron a Grecia, desde Roma! ¡Qué respuestas se le dieron a Pompeyo! Él, efectivamente, se dejaba impresionar mucho por las entrañas y por las apariciones. No me agrada recordarlo, ni, por cierto, hay necesidad, y menos aún de recordártelo a ti, que estuviste presente. Estás viendo, sin embargo, que prácticamente todo sucedió al contrario de lo que se dijo. Pero hasta aquí con este tipo de cosas; vayamos ahora con las apariciones[148].

25 54 Recitaste muchas cosas, de cuando yo era cónsul, y que fueron escritas por mí precisamente[149]; muchas adujiste de las recogidas por Sisena antes de la guerra mársica, y muchas dijiste de aquellas que, recordadas por Calístenes, se produjeron antes de la desafortunada lucha de los lacedemonios en Leuctra[150]. Desde luego que voy a hablar sobre ellas por separado, hasta donde me parezca, pero también hay que hablar sobre ellas en su conjunto. Porque ¿en qué consiste esa manifestación y, por así decirlo, declaración de calamidades que nos avanzaron los dioses? Por otra parte, ¿qué es lo que pretenden los dioses inmortales, al manifestarnos aquello que, en primer

[147] En referencia a las tropas de Escipión y Juba, fundamentalmente.

[148] Lat. *ostenta* (como sinónimo, prácticamente, de *portenta;* cf., por ejemplo, II 62). En relación con este tipo de fenómenos, en general, cf. B. MacBain, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome,* Bruselas, 1982.

[149] Cf. I 17-22.

[150] Cf. I 99 y I 74, respectivamente.

lugar, no podemos entender sin intérpretes y, segundo, que no podemos evitar[151]? Ni siquiera las personas honradas hacen eso de predecir a sus amigos las calamidades que se les ciernen, y que no pueden rehuir de ningún modo; es como en el caso de los médicos, quienes, aunque así lo entienden a menudo, nunca dicen a los enfermos que morirán a causa de la enfermedad en cuestión[152]; y es que la predicción de cualquier mal sólo puede recibir nuestra aprobación cuando a ella se añade el modo de evitarlo.

Por tanto, ¿de qué les sirvieron, antaño, las apariciones y 55
los intérpretes de éstas a los lacedemonios[153], o, recientemente, a los nuestros[154]? Si ha de pensarse que son signos de los dioses, ¿por qué fueron unos signos tan oscuros, siendo que, para que entendiésemos lo que iba a suceder, convenía que se nos diesen las revelaciones abiertamente, o que no se diesen ni siquiera de manera oculta, si no querían que se descifrasen?

Además, cualquier interpretación que sirve de fundamento 26
a la adivinación se dirige con frecuencia, según sea el talento de las personas, hacia muchas, diversas, e incluso contrarias direcciones. Porque, al igual que en las causas judiciales es una interpretación la del acusador y otra la del defensor, resultando, sin embargo, creíble la del uno y la del otro, así, en todos los asuntos que parecen poder investigarse a través de una interpretación, se halla un doble discurso[155]. Por otra parte, es una gran necedad hacer a los dioses responsables de aquellas cosas que produce unas veces la naturaleza y otras la casualidad[156]

---

[151] Cf. II 20-25, 131-135.
[152] Cf. Platón, *Rep.* 389b.
[153] Cf. I 75-76.
[154] Es decir, a los partidarios de Pompeyo (cf. II 53).
[155] En relación con la interpretación de los sueños cf. II 144-145.
[156] Cf. II 37, 48.

(algunas veces es incluso la similitud entre los efectos que una y otra producen la que genera el error[157]), en vez de buscar cuáles son las causas de tales cosas.

56 Según crees, los vates beocios de Lebadía previeron, gracias al canto de unos gallos domésticos, que la victoria era de los tebanos, ya que los gallos vencidos solían quedarse en silencio, mientras que los vencedores solían cantar[158]. Pues bien, ¿acaso le daba Júpiter ese signo, a tan gran ciudad, por medio de unas gallinas? ¿Acaso es que estas aves no suelen cantar, salvo cuando han vencido? Mas entonces cantaban y aún no habían vencido...; «porque ésa es» —afirmas— «la aparición». ¡Gran aparición, por cierto!, ¡como si hubieran cantado los peces, en vez de los gallos[159]! ¿En qué momento, por lo demás, dejan los gallos de cantar, durante la noche o durante el día? Pues, si al resultar vencedores se animan a cantar, a consecuencia de su agitación y —por decirlo así— de su alegría, también pudo haberse producido cualquier otro motivo de alegría, que los moviera al canto.

57 Demócrito es, desde luego, quien explica con las palabras más adecuadas la causa por la que cantan los gallos antes del amanecer: cuando ha bajado de su buche el alimento, una vez se ha distribuido por todo el cuerpo y está digerido, satisfechos a consecuencia del reposo, entonces emiten sus cantos[160]; son además los que, en el silencio de la noche, como afirma Enio[161],

---

[157] Cf. S. Timpanaro, pág. 155, así como, no obstante, W. A. Falconer, pág. 435.

[158] Es decir, los anunciadores de derrota y de victoria, respectivamente; cf. I 74.

[159] El mutismo característico de los peces era proverbial (cf., por ejemplo, Horacio, *Carm.* IV 3, 19; A. S. Pease, *Div.*, págs. 445-446).

[160] Acerca de Demócrito como científico, cf. I 131; II 30.

[161] Cf. *Inc.*, frags. 344-345 J.

saludan con el canto de sus rojas gargantas
y entre golpeteos agitan las alas.

Por tanto, siendo este animal tan propenso a cantar, espontáneamente, ¿cómo pudo ocurrírsele a la mente de Calístenes el decir que fueron los dioses quienes les confiaron a los gallos el signo que consiste en cantar, cuando habrían podido producir ese mismo efecto tanto la naturaleza como la casualidad?

Se anunció ante el senado que había llovido sangre, 58 27
también que el río Atrato estaba teñido de sangre, y que las imágenes de los dioses habían sudado[162]. ¿Estimas acaso que Tales, Anaxágoras, o cualquier científico habrían dado crédito a esos anuncios? Porque no hay sangre, ni sudor, que no procedan de un cuerpo. Pero un cambio de color, a consecuencia de un contacto con la tierra, puede parecer sumamente similar a la sangre; y un líquido caído desde fuera parece imitar el sudor, como vemos que ocurre en los estucos, a consecuencia del austro[163]. Pues bien, en tiempo de guerra, estas cosas les parecen más frecuentes y trascendentes a aquellos que se encuentran atemorizados, mientras que, en tiempo de paz, no se presta tan gran atención a esas mismas cosas. Ocurre también que, como se les da crédito con mayor facilidad durante una situación de miedo y de peligro, es entonces cuando se inventan con mayor impunidad.

Nosotros, por nuestra parte, ¿acaso somos tan superfi- 59
cíales e irreflexivos, como para pensar que es un hecho extraordinario el que los ratones hayan roído algo, cuando es

[162] Cf. I 97-98.

[163] Dado el carácter húmedo de este viento (gr. *nótos),* procedente del sur (cf. Gelio, II 22,14).

ésta su única ocupación? Pues bien, los arúspices dijeron que el hecho de que los ratones hubieran roído, antes de la guerra mársica, los escudos de Lanuvio —como tú dijiste[164]— era un grandísimo portento. ¡Como si importara algo, en realidad, que los ratones, que se dedican a roer cualquier cosa día y noche, hubieran mordisqueado los escudos o las cribas! Pues, si hacemos caso de estas cosas, por el hecho de que hace poco, en mi casa, los ratones royeron la *República* de Platón, debí empezar a temer por el Estado, y, si el libro roído hubiera sido el de Epicuro *Sobre el placer*[165], lo que pensaría es que la compra en el mercado iba a encarecerse[166].

28 60 Pues bien, ¿acaso nos inspira terror aquello —que alguna vez se dice— de que algo portentoso ha nacido de una res o de un ser humano[167]? La razón de todo esto —para no extenderme— es una sola. Y es que aquello que tiene un origen, sea lo que sea, necesariamente tiene una causa natural, de manera que, aunque se haya producido en contra de lo acostumbrado, no ha podido producirse, sin embargo, en contra de la naturaleza. Por tanto, intenta hallar su causa —si es que puedes— en un fenómeno inusitado y admirable; si no encuentras ninguna, considera, aun así, como algo probado el hecho de que nada ha podido ocurrir sin causa, y aleja, mediante un razonamiento basado en la naturaleza, el

---

[164] Cf. I 99.

[165] Ningún tratado titulado *Perì hēdonês* censa, sin embargo, Diógenes Laercio, X 27-28.

[166] Posible referencia al mercado levantado por Marco Fulvio Nobilior en el año 179, situado al norte del Foro. Alusiones similares a la voluptuosidad gastronómica de Epicuro —seguramente infundadas desde el punto de vista histórico— pueden consultarse en *Nat.* I 113; II 49.

[167] También se consideraba como *portentum* cualquier tipo de deformidad de carácter biológico.

terror que te ha producido lo inusitado del fenómeno[168]. Así es como no te aterrarán ni el estruendo de la tierra, ni que el cielo se rasgue, ni una lluvia de piedras o de sangre, ni el desplazamiento de una estrella, ni la visión de 'antorchas'.

Si le pregunto a Crisipo por las causas de todas estas co- 61
sas, él propiamente —que es un garante de la adivinación— nunca dirá que éstas se produjeron por azar, sino que dará a todas ellas una razón natural, ya que nada puede ocurrir sin una causa, nada de lo que ocurre es de tal condición que no pueda llegar a ocurrir, y no debe verse como un portento el que se haya producido aquello que puede ocurrir. Por tanto, no existe portento alguno. Y, si ha de concebirse como un portento aquello que rara vez ocurre, la existencia de un sabio es un portento, porque considero que son más las veces que ha parido una mula que las veces que ha existido un sabio[169]. Por tanto, así es como se concluye este razonamiento: jamás ha ocurrido nada que no pudiera llegar a ocurrir, ni aquello que ha podido llegar a ocurrir es un portento.

Según se dice, incluso un pronosticador e intérprete de 62
portentos le respondió esto —no sin ingenio— a una persona que le expuso una vez que una culebra se había abrazado al pestillo de su casa, como si se tratase de una aparición: «Sí que sería una aparición» —le dijo— «que el pestillo se hubiera enroscado a la culebra». Éste manifestó con suficiente claridad, mediante tal respuesta, que aquello que

[168] Lat. *terrorem,* como conjetura de Lambino (a la vista del comienzo del parágrafo: *nos terrent),* frente al *errorem* que proporcionan los códices y que Ax mantiene en su edición (apoyado por II 49: *causarum enim ignoratio).*

[169] Cf. I 36; II 49; la idea de que la verdadera sabiduría es difícil de encontrar —de corte estoico— se documenta a menudo en Cicerón (cf. II 130; *Nat.* III 79).

puede ocurrir no ha de considerarse, en absoluto, como una aparición.

29 «Según le hizo saber por escrito Gayo Graco a Marco Pomponio, su padre convocó a los arúspices por el hecho de que se habían capturado dos culebras en el interior de su casa[170]». ¿Por qué se concede más importancia a las culebras que a los lagartos o a los ratones? Porque éstos son cotidianos, y no así las culebras. Como si importarse, en realidad, con qué frecuencia ocurre aquello que puede ocurrir. Yo, en cualquier caso, me admiro de lo siguiente: si dejar escapar a la culebra hembra suponía la muerte de Tiberio Graco, mientras que dejar escapar a la culebra macho era mortífero para Cornelia, ¿por qué dejó escapar a una de las dos? Y es que —según escribe— los arúspices nada respondieron sobre qué habría pasado, si no se hubiese dejado escapar a ninguna de las dos culebras. «Mas la muerte alcanzó a Graco». Desde luego, por causa de alguna enfermedad especialmente grave, imagino, y no por haber dejado escapar a la serpiente..., y es que no es tan grande el infortunio de los arúspices como para que no ocurra alguna vez —ni siquiera por casualidad— aquello que ellos dijeron que iba a pasar.

30 63 Pues me admiraría —si lo creyera— de aquello que dijiste referente a que, según Homero, Calcante había podido augurar, al contar el número de unos pajaritos, cuántos años duraría la guerra troyana. De su pronóstico habla así Agamenón, en la obra de Homero, según hemos traducido durante nuestros ratos de ocio[171]:

---

[170] Cf. I 36.

[171] Cf. I 72. En realidad, fue Ulises, y no Agamenón, quien se expresó así (cf. *Il.* II 278-283; el nombre del artero Ulises también se sustituye —por el de Aquiles— en II 82); los 32 versos del original (*Il.* II 299-316, 317-330) se convierten en 29 en la traducción de Cicerón (frag. 23 Bl., 1 Soub.), no siempre fiel al texto homérico, pero de una gran expre-

¡resistid, varones, y soportad con ánimo las duras fatigas,
para que podamos saber si las predicciones de nuestro augur
[Calcante
contienen inspiraciones[172] *fundadas o más bien vanas!*
Pues todos conservan en su mente el recuerdo de aquel por-
[tento,
cuantos no abandonaron la luz a causa de hados funestos.
Tan pronto como Áulide se revistió de escuadras argólicas[173],
que calamidad y perdición llevaban a Príamo y a Troya[174],
mientras nosotros, en torno a helados ungüentos, junto a los
[humeantes altares,
aplacábamos a los númenes de las deidades con toros de do-
[rados cuernos[175]
bajo un umbroso plátano, lugar del que manaba una fuente
[de agua,
vimos un dragón terrible, de aspecto y sinuosidad salvajes[176],

sividad (cf. A. Traina, «Commento alle traduzioni poetiche di Cicerone», en Vortit barbare, págs. 55-89 [= *Atti del I Congresso internazionale di studi ciceroniani,* II, Roma, 1961, págs. 141-159], esp. 71-77); acerca de sus procedimientos estilísticos, cf. H. Ahrens, *Cicero als Übersetzer epischer und tragischer Dichtung der Griechen,* Diss., Hamburgo, 1961, págs. 3-76, 268-275. El tema fue retomado por Ovidio en *Metam.* XII 11-23 (quien pudo inspirarse en la versión ciceroniana, según considera F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen, Buch XII-XIII,* Heidelberg, 1982, pág. 14).

172 Lat. *pectoris orsus* (cf. *Culex* 2).

173 En Áulide (costa de Beocia) es donde se reunieron los griegos antes de partir hacia Troya.

174 Cf., no obstante, W. A. Falconer, pág. 443; Chr. Schäublin, pág. 193.

175 Cf. Homero, *Od.* III 384; Plinio, XXXIII 39 *(auratis cornibus hostiae);* el adjetivo *auriger* —formación comparable a *aurifer*— se documenta aquí por vez primera.

176 Mediante el termino *draco* (gr. *drákōn)* se alude, lógicamente, a una serpiente.

cómo irrumpía, desde el altar, a instancias de Júpiter.
El dragón capturó a los pollos que se guarecían sobre una
[rama del plátano,
bajo la cubierta de sus hojas; cuando hubo devorado a los
[ocho,
el noveno, la progenitora, revoloteaba con grito tembloroso;
feroz le laceró las vísceras de un salvaje mordisco.
64 *Tras haber devorado éste a tan tiernos voladores y a su ma-*
[dre[177]*,*
fue el mismo progenitor saturnio que lo había sacado a la luz
quien procedió a ocultarlo, revistiéndolo de una dura corteza
[rocosa[178].
Nosotros, por nuestra parte, intimidados y en pie, vimos
al admirable prodigio agitarse entre los altares de las dei-
Entonces Calcante habló así con voz confiada: [dades.
«¿Por qué, aqueos, os ha paralizado de pronto el asombro?
El propio creador de los dioses nos ha ofrecido estos por-
[tentos,
demasiado lentos y tardíos, pero de fama y gloria perennes.
Pues, cuantas aves veis sacrificadas a través de repugnante
[diente,
tantos años de guerra apuraremos nosotros junto a Troya;
al décimo caerá ésta, y saciará con su castigo a los aqueos».
Esto dio a conocer Calcante, lo que ya veis para cumplirse.

---

[177] Cicerón, siempre reacio a admitir la expresión obscena del lamento *(Tusc.* II 55), rebaja aquí notablemente el patetismo de la escena homérica *(nḗpia tékna, eleeinà... tetrigôtas).*

[178] La conversión en piedra es una metamorfosis relativamente frecuente en todo tipo de relatos míticos. Cicerón parece leer en su texto de Homero el adjetivo griego *aízēlos,* 'invisible' (y no *arízēlos,* 'visible', 'ilustre'), de acuerdo con el criterio de Aristarco (quien proponía, además, atetizar el v. 319: cf. *Od.* XIII 163); al respecto, cf. G. S. Kirk, *The Iliad. A commentary, I: books 1-4,* Cambridge, 1985, págs. 149-150.

¿Por qué, en fin, este augurio, recabado a partir de unos 65
pájaros, se refería a los años, y no a los meses o a los días? Por otra parte, ¿por qué basa su interpretación en los pajaritos, en los que no había hecho extraordinario alguno, y calla acerca del dragón, que se dice que fue convertido en piedra, cosa que no pudo ocurrir[179]? Por último, ¿qué similitud puede haber entre un pájaro y el transcurso de los años[180]? Respecto a aquella culebra que se le apareció a Sila mientras procedía a la inmolación, dos son las cosas que recuerdo[181]: que Sila, cuando iba a salir en expedición, procedió a la inmolación y una culebra salió del altar, y que ese día se llevó a cabo una hazaña sumamente brillante, y no gracias al consejo del arúspice, sino al del general.

Pues bien, los tipos de aparición que vienen a continua- 66 31
ción no tienen nada de admirable. Sólo una vez que se produjeron adquirieron la categoría de pronóstico, gracias a una interpretación, de modo que aquellos granos de trigo acumulados sobre el rostro del Midas niño[182], o las abejas que —según dijiste— se posaron sobre los labios de Platón niño, no son cosas admirables, sino, más bien, bellos pronósticos. Son cosas que, sin embargo, bien pudieron ser propiamente falsas, y que —en el caso de aquellas que habían sido predichas— bien pudieron haber pasado por azar[183]. Puede haber sido falso, desde luego, aquello —referido al propio Roscio— de que fue abrazado por una culebra[184],

---

179 Al respecto cf. ARISTÓTELES, frag. 145 Rose.

180 Un prodigio similar se relata, no obstante, en SILIO ITÁLICO, IV 101-130.

181 Cf. I 72; Cicerón tuvo ocasión de presenciar los hechos en esta ocasión.

182 Cf. I 78, también para la anécdota siguiente.

183 Cf. II 136 y 48, respectivamente.

184 Cf. I 79.

pero que hubiera una culebra en la cuna no es tan admirable, y menos en Solonio, donde las culebras suelen arremolinarse junto al hogar[185]. Y, respecto a lo que los arúspices respondieron, en el sentido de que no habría nadie más famoso y más noble que él, me admiro de que los dioses inmortales le hayan anunciado la fama a un futuro actor, y no le hayan anunciado fama alguna al Africano[186].

67 Pues bien, tú has recogido, asimismo, apariciones relacionadas con Flaminio, como aquello de que él mismo y su caballo cayeron de repente...[187]. ¡Eso, ciertamente, no es tan admirable! Respecto a que no haya podido arrancarse el estandarte de la primera compañía de lanceros, quizá sea que su portador intentaba arrancarlo sin decisión, cuando había sido clavado a conciencia... Y ¿qué clase de admiración puede llegar a producir el caballo de Dionisio, por el hecho de haber salido del río y de tener unas abejas sobre la crin? Pero, como comenzó a reinar en breve tiempo, aquello que había pasado por casualidad adquirió la categoría de aparición. «Mas las armas de los lacedemonios resonaron en el templete de Hércules, y las puertas de ese mismo dios en Tebas, que estaban cerradas, se abrieron de pronto, y los escudos que habían sido colgados en lo alto fueron encontrados sobre el suelo[188]». Puesto que ninguna de estas cosas ha

---

[185] Como junto a los tenderetes de un mercado *(nundinari solent)*; cf. ARISTÓTELES, *Long. brev. vit.* 466b19-21; PLINIO, XXV 101 (a propósito de la *plistolochia)*.

[186] La frase parece traslucir cierto menosprecio latente hacia el oficio teatral; una opinión similar se observa en I 80, II 114. El Africano al que aquí se alude es Publio Cornelio Escipión Africano (el Mayor), cónsul en el 205 y en el 194.

[187] Acerca de los episodios mencionados cf. I 77 y 73, respectivamente.

[188] Cf. I 74.

podido ocurrir sin algún tipo de sacudida[189], ¿qué razón hay para decir que se produjeron por obra de la divinidad, y no por casualidad?

«Mas es que sobre la cabeza de la estatua de Lisandro 68 32
en Delfos apareció una corona de hierbas silvestres, y de pronto, además»[190]. ¿Acaso fue así? ¿Estimas que esa corona de hierbas pudo aparecer, antes de que arraigara su semilla? Por mi parte, creo más bien que la hierba silvestre apareció a consecuencia de un amontonamiento que hicieron las aves, y no a causa de una siembra humana; además, lo que hay sobre una cabeza —sea lo que sea— puede parecer similar a una corona. Y aquello que dijiste referente a que, por el mismo tiempo, cayeron las estrellas de oro de Cástor y de Pólux expuestas en Delfos, y que no se encontraron en parte alguna, eso más parece obra de ladrones que de dioses.

Me asombro, por cierto, de que se haya confiado a las 69
historias griegas la travesura de la mona de Dodona. ¿Cabe algo menos admirable que el hecho de que una bestia tan monstruosa como aquélla volcara la urna y revolviera las tablillas[191]? ¡Y dicen los historiadores que no les sobrevino a los lacedemonios ninguna aparición más aciaga que ésa! Respecto a aquellas predicciones de los de Veyos (si el lago Albano se desbordaba y fluía hasta el mar, Roma perecería; si era contenido, lo haría Veyos...[192]), así es como el agua albana fue canalizada, en beneficio de la campiña que rodea

---

[189] Lat. *sine aliquo motu* (sin algún tipo de impulso natural procedente del exterior, según ha de entenderse).

[190] Para esta anécdota y las inmediatamente siguientes, cf. I 75-76.

[191] Cf. Enio, *Sat.*, frag. 23 W, 23 Courtney; *Nat.* II 69, donde se aplica a la *simia* el término *turpissima*, aludiendo asi tanto a su fealdad (cf., por ejemplo, Arquíloco, frag. 83 D), como a su carácter perverso (Semónides, frag. 7 D, vs. 78-79; Aristófanes, *Acharn.* 907).

[192] Cf. I 100 (el texto encubre, probablemente, una laguna); para los episodios referidos a continuación cf. I 101.

la ciudad, no para preservar la fortaleza y la ciudad. «Mas, poco después, se oyó la voz de alguien que advertía que habían de tomarse precauciones, no fuera que los galos tomasen Roma». A raíz de eso se le consagró un altar en la Vía Nueva al Ayo Hablador. ¿Qué pasa, entonces? ¿Acaso es que ese Ayo Hablador se pronunciaba y hablaba, aunque nadie lo conocía, hasta encontrar gracias a ello una denominación, y después de encontrar una sede, un altar y una denominación, enmudeció? Lo mismo puede decirse acerca de Moneta: aparte de lo de la cerda preñada, ¿de qué nos ha advertido ella jamás?

Auspicios

33 70 Más que suficiente acerca de las apariciones. Quedan los auspicios y las tablillas (las que se extraen, no aquellas que se pronuncian mediante un vaticinio, a las que con más propiedad llamamos 'oráculos'; de todo ello hablaremos en cuanto lleguemos a la adivinación natural[193]). Queda también lo referente a los caldeos; pero, en primer lugar, veamos los auspicios[194]. «Es un tema difícilmente controvertible, el del augurio». Para un augur marso quizá[195], pero es el más fácil de controvertir para un augur romano. Y es que nosotros no somos de esos augures que se dedican a predecir el futuro, gracias a la observación de las aves y de los demás signos[196]. Creo, sin embargo, que Rómulo —quien fundó nuestra ciudad con-

[193] Cf. II 110-147.

[194] De ellos —auspicios y augurios, indiferenciadamente— se ocupa a continuación, extendiéndose hasta II 84; a las tablillas se hace referencia en 85-87, y a la astrologia en 87-99. Una anticipación del contenido del libro, similar a ésta, se recoge en II 85 (cf., asimismo, II 38).

[195] Cf. I 132.

[196] A diferencia, por tanto, de lo que ocurría en el caso de los augures griegos.

tando con los auspicios[197]— mantuvo la creencia de que existía la ciencia del augurio, la cual permitiría llegar a prever las cosas (y es que en muchas cosas erraba la antigüedad... [198]) Vemos cómo tal creencia se ha transformado ya, a causa del uso, del cambio de doctrinas, y del tiempo transcurrido. Por otra parte, la costumbre, las ceremonias religiosas, el saber y el derecho augural, así como la autoridad del colegio, se conservan para que el vulgo mantenga su creencia, y el Estado unos grandes beneficios[199].

En realidad, los cónsules Publio Claudio y Lucio Junio 71
—quienes se dispusieron a hacerse a la mar, pese a tales auspicios— no dejan de ser merecedores de todo suplicio, porque se debió prestar obediencia a la religión, en vez de repudiar una costumbre patria con semejante contumacia[200]. Con justicia, por tanto, fue el uno condenado en virtud de un juicio popular, mientras que el otro se dio muerte a sí mismo. «Flaminio no obedeció a los auspicios, así que pere-

---

[197] Cf. I 3, 105-108.

[198] La concepción ciceroniana de la idea de 'progreso', en el sentido de 'civilización' *(ratio* y desarrollo paralelo de la *humanitas),* es compatible, sin embargo, con la de una paulatina decadencia moral (cf. *Nat.* III 74), iniciada con el mítico surgimiento de la 'raza de hierro' y con la huida al cielo de Justicia (Erigone, Astrea, *maximum ius;* cf. *Nat.* II 159; CATULO, 64, 384-407; L. LANDOLFI, «Cicerone, Arato e il mito delle età», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 63, n. s. 34 (1990), 87-98), y que Roma verá culminar, en cierto modo, durante el siglo siguiente (LUCANO, *Phars.* I 2: *ius sceleri datum).*

[199] La posición ciceroniana no puede calificarse, propiamente, de hipócrita. Los auspicios y los augurios son considerados como una especie de arcaísmo, una práctica que no ha de conservarse en virtud de su verdad intrínseca (ya que ésta es nula: cf. II 71), pero sí a consecuencia de su utilidad político-social, en cuanto que forma parte simbólica de la *religio,* sobre la cual se sustentan, a su vez, la *societas generi humani* y la justicia (cf. *Nat.* I 4).

[200] Cf. I 29.

ció junto a su ejército[201]». Mas sí les obedeció Paulo, un año más tarde, ¿y acaso no cayó en la lucha de Canas, junto a su ejército?[202]. Efectivamente, aunque existieran auspicios —que no existen—, estos que nosotros usamos —ya sea el tripudio, o la observación de aquello que procede del cielo[203]— son, a buen seguro, simulacros de auspicios, pero en modo alguno auspicios[204].

34 «Quinto Fabio, quiero que tú me asistas en el auspicio», y él responde: «¡Entendido!»[205]. Para ello se recurría, entre nuestros mayores, a un experto; hoy vale cualquiera[206]. Pero habría de ser necesariamente un experto, para que entendiera qué es el 'silencio' (y es que, en los auspicios, llamamos 'silencio' a la situación que se produce cuando no existe perturbación alguna).

72 Entender tal cosa es lo que corresponde a un perfecto augur. Por lo demás, cuando el que procede al auspicio ha dado a quien lo ejecuta el siguiente mandato: «Avísame, cuando te parezca que hay silencio», éste no mira hacia arriba, ni alrededor; al punto responde que parece haber silencio. Entonces dice él: «Avísame, cuando vayan a alimentar-

---

[201] Cf. I 77.

[202] Lucio Emilio Paulo fue cónsul en el 219 y en el 216, año en el que se produjo la anécdota.

[203] Acerca del tripudio cf. I 27-28; lo que 'procede del cielo' *(de caelo)* son los fenómenos de carácter atmosférico, como los truenos, los rayos y los relámpagos.

[204] Al respecto cf. I 105.

[205] Un magistrado era el encargado de dirigir el auspicio; el nombre de Fabio (cf. *Fat.* 12, 14), como a veces el de Calvo (cf. D. R. Shackleton Bailey, *Onomasticon*, pág. 22), era habitual para designar a un individuo cualquiera, *exempli causa* (así ocurre con *Koriskos*, por ejemplo, en la obra de Aristóteles).

[206] A diferencia de la interpretación de augurios, que se consideraba que correspondía en exclusiva al colegio de augures.

se». «Se están alimentando». ¿Qué aves? ¿Dónde? «Ha llevado pollos en una jaula» —dice— «el que por eso, precisamente, se denomina 'pollero'»[207]. ¿Son éstas, por tanto, las aves mensajeras de Júpiter[208]? Que se alimenten o no, ¿qué importa? Nada, en lo que a los auspicios respecta. Pero, ya que es necesario que, cuando se alimentan, caiga algo de su pico y golpee la tierra ('golpeatierra' se dijo al principio, después 'terripudio'; esto es, en realidad, lo que ya se denomina 'tripudio'...[209]), pues bien, sólo cuando ha caído un bocado del pico del pollo se le anuncia un tripudio intachable a quien procede al auspicio[210].

¿Puede, entonces, tener algo de divino un auspicio tan 73 35
condicionado y forzado como éste? El hecho de que tengamos un viejo decreto del colegio, según el cual toda ave puede anunciar un tripudio, es la prueba de que los augures más antiguos no recurrieron a tal auspicio. Por tanto, cabía el auspicio cuando el ave tenía la posibilidad de mostrarse libremente; entonces es cuando aquélla podía parecer intérprete y acompañante de Júpiter; pero hoy, encerrada en una jaula y muerta de hambre, si se arroja sobre un bocado de pienso y llega a caer algo de su pico, ¿acaso piensas tú que

[207] Cf. I 77; así lo afirma el interlocutor que, imaginariamente, responde a la pregunta.

[208] Posible efecto humorístico, dado que se empleaba el mismo término para designar a las palomas 'mensajeras' (cf. PLINIO, X 110: *quin et internuntiae in magnis rebus fuere);* por lo demás, el ave de Júpiter era el águila, aunque también las palomas (gr. *peleiádes)* estaban vinculadas con la figura mítica de Zeus, quien las hizo 'mensajeras del estío y del invierno' (al respecto, cf. J. PÒRTULAS, «De Oriente a Grecia: las siete Pléyades», *Minerva* 9 (1995), 25-41).

[209] Lat. *terripavium, terripudium* y *tripudium,* respectivamente; la etimología sugerida por Cicerón carece de fundamento (cf., más bien, *tripes).*

[210] Lat. *tripudium solistimum;* cf. I 28.

eso es un auspicio, o que Rómulo solía consultar los auspicios de este modo?

74 ¿Acaso no resulta, según tu propia estimación, que precisamente quienes consultaban los auspicios solían prestar atención también a aquello que procedía del cielo? Ahora mandan al pollero; él es quien da cuenta del rayo procedente del lado izquierdo, lo que consideramos el mejor auspicio para cualquier asunto, salvo en el caso de los comicios. Esto último se acordó, desde luego, en beneficio del Estado, al objeto de que los jefes de la ciudad pudieran actuar como intérpretes de los comicios durante los juicios populares, durante la promulgación de leyes y durante la elección de magistrados. «Mas, a consecuencia de una carta de Tiberio Graco, los cónsules Escipión y Fígulo, al haber juzgado los augures que habían sido elegidos de manera improcedente, renunciaron a su magistratura»[211]. ¿Quién dice que no existe el saber de los augures? La adivinación es lo que niego. «Mas los arúspices son adivinos: cuando Tiberio Graco los condujo al senado —a causa de la muerte repentina del que se desplomó de pronto, mientras se recontaba la prerrogativa—, dijeron que el convocante no había actuado en justicia».

75 Mira, en primer lugar, si no se refirieron al convocante de la centuria. Ya que éste había muerto[212], habrían podido

[211] Acerca de este episodio cf. I 33; *Nat.* II 10-11; el acontecimiento se produjo en el año 163.

[212] El convocante de la centuria, presidente de la 'prerrogativa' *(rogator centuriae, primus rogator),* era el encargado de recoger los votos y de entregarlos posteriormente al magistrado que presidía los comicios en su conjunto *(rogator comitiorum,* según *Nat.* II 10). Cicerón parece entender que los arúspices pudieron haberse referido en primer lugar al *rogator* que recogía los votos (cuyo *vitium* habría consistido, simplemente, en una alteración involuntaria de la norma, para cuya denuncia no se precisaba capacidad adivinatoria alguna), y que después, al saber de la infracción reconocida por Tiberio Graco, refirieron a éste último su acusación.

decir lo que dijeron sin recurrir a la adivinación, a través de una conjetura. En segundo lugar[213], habrían podido decirlo, quizá, por casualidad (cuya intervención no ha de descartarse, en modo alguno, cuando se trata de este tipo de adivinación). Porque ¿qué podían saber los arúspices etruscos acerca de la correcta instalación de una tienda augural, o sobre el derecho referente al pomerio? Sin duda alguna, estoy de la parte de Gayo Marcelo, más que de la de Apio Claudio —ambos fueron colegas míos[214]—, y estimo que la ley augural, aunque se constituyera al principio porque se creía en la adivinación, después, sin embargo, se conservó y se mantuvo en beneficio del Estado[215].

[213] Es decir, si se refirieron desde el principio a Graco y, por tanto, ha de buscarse otra explicación racional (cf. S. Timpanaro, págs. 171, 372-373, n. 102).

[214] Cf. I 29, 105.

[215] Lat. *rei publicae causa* (es decir, 'por motivos de Estado', o, como traduce S. Timpanaro, pág. 171, 'per utilità politica'; acerca de esta expresión y de sus precedentes en la historia de Roma, cf. J. Linderski, «Watching the birds: Cicero the augur and the augural *templa*», *Classical Philology* 81 [1986], 330-340, esp. 331). Se ha insistido a menudo en la aparente preferencia ciceroniana por la llamada 'religión civil' o de estado, frente a la 'mítico-poética' y a la 'filosófica'; al respecto puede consultarse W. Gerlach, K. Bayer, *M. Tullius Cicero. Vom Wesen der Götter*, Múnich - Zúrich, 3.ª ed., 1990 [1978], págs. 558-559; G. Lieberg, «Die *theologia tripertita* in Forschung und Bezeugung», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 4 (1973), 63-115, quien concluye que no puede probarse que Panecio estableciera los *tria genera theologiae (mythicon, physicon* y *civile;* cf. S. Agustín, *Ciudad de Dios* VI 5), y que las únicas referencias al respecto remiten a Quinto Mucio Escévola (probablemente el *pontifex maximus* asesinado en el 82), así como al propio Varrón (cf. *Antiquit. rer. div.*, frags. 6-11 Cardauns). Se trata de una distinción que, en cualquier caso, no parece haber interesado demasiado a Cicerón, quien probablemente no consideraba los tres aspectos como antitéticos desde el punto de vista práctico.

36 76 Pero diré más cosas acerca de este tema en otros lugares[216]; hasta aquí por ahora. Veamos, pues, los augurios que se practican en el extranjero, los cuales están basados en la superstición, más que en la aplicación de un arte. Se sirven prácticamente de todas las aves, nosotros de muy pocas; unas cosas son para ellos favorables, mientras que otras lo son para los nuestros. Deyótaro solía informarse acerca de nuestro saber augural a través de mí, y yo del suyo a través de él. ¡Dioses inmortales, qué gran diferencia había[217]! Hasta el extremo de que algunas cosas eran incluso al revés. Y él recurría a tales prácticas en todo momento, mientras que nosotros ¿con qué frecuencia lo hacemos, si no es cuando recabamos los auspicios por delegación del pueblo[218]? Nuestros mayores no quisieron administrar las guerras, si no era después de contar con los auspicios... ¡Cuantísimos años hace que nuestros procónsules y propretores las administran, ellos que no recaban los auspicios[219]!

---

[216] Parece hacerse referencia así al tratado ciceroniano *De auguriis*, no conservado actualmente y que, a juzgar por este testimonio, se escribió con posterioridad al *De divinatione;* su contenido era de carácter técnico, más que teórico (cf. A. S. Pease, *Div.*, págs. 8, n. 5, 10, n. 13).

[217] Alusión, una vez más, a la *dissensio* que solía producirse entre los supuestos expertos en la materia (cf. II 28).

[218] Lat. *nisi dum a populo auspicia accepta habemus;* S. Timpanaro, pág. 171, traduce «tranne nel periodo in cui abbiamo il diritto di trarre gli auspicii, ricevuto dal popolo».

[219] Por carecer del derecho a hacerlo, según cabe entender (al respecto cf. I 95; *Nat.* II 9; Chr. Schäublin, págs. 207, 369, quien considera que podría aludirse así a ex magistrados que no habían pasado a ostentar tal condición recientemente y que actuaban ya casi como privados).

Así que ni atraviesan los arroyos después de contar con 77
los auspicios[220], ni los consultan a través del tripudio. Pues, desde luego, de las puntas de lanza —que era un tipo de auspicio de carácter enteramente militar— ya prescindió por entero aquel famoso Marco Marcelo, cónsul en cinco ocasiones, a la vez que general y excelente augur[221]. ¿Dónde queda, entonces, la adivinación a través de las aves? Ya que se ocupan de las guerras quienes no recaban auspicio alguno, la adivinación parece haberse mantenido entre la población civil, y haber sido eliminada por quienes tienen a su cargo la guerra[222]. Aquél decía, además, que, si alguna vez deseaba llevar a cabo una empresa, solía viajar bajo una litera cubierta, al objeto de no verse impedido a causa de los auspicios[223]. Es algo similar a lo que nosotros, los augures, aconsejamos: que ordenen desuncir a los jumentos, para que no sobrevenga ningún 'auspicio bajo el yugo'[224].

---

220 Referencia a los *auspicia peremnia,* observados por quienes se veían obligados a cruzar un río *(amnis)* entre la toma de auspicios y la acción respecto a la cual se recababan éstos (cf. *Nat.* II 9).

221 Auspicios que se recababan antes del comienzo de la batalla (cf. *Nat.* II 9); Marco Claudio Marcelo —cónsul durante los años 222, 215, 214, 210 y 208— se enfrentó a Aníbal durante la segunda guerra púnica, conquistando Siracusa en el 211; acerca de la ubicación de esta frase en el texto cf., no obstante, CHR. SCHÄUBLIN, págs. 206-207; S. TIMPANARO, págs. 173, 374-375, n. 104.

222 Cf. CHR. SCHÄUBLIN, págs. 206-207.

223 Al no estar en disposición de contemplarlos, caso de producirse; el sujeto de la frase es el mismo Marco Marcelo mencionado anteriormente.

224 El *iuges auspicium* se producía —según Festo— cuando los animales defecaban en la mencionada posición *(cum iunctum iumentum stercus fecit;* cf. *Pauli excerpta ex lib. Pomp. Festi,* ed. W. M. Lindsay, Leipzig, 1913, pág. 92). Acerca de la posible antigüedad de esta creencia, ya percibida en época ciceroniana como un evidente arcaísmo, cf. G. DUMÉZIL, págs. 93-98; no obstante, según considera S. TIMPANARO, págs. 375-376, n. 105, es posible que, en origen, el mal augurio se pro-

78 ¿En qué otra cosa consiste el no querer ser advertido por Júpiter, sino en favorecer que no pueda producirse un auspicio, o que, caso de producirse, no pueda verse?

37 Pues es completamente ridículo que digas que Deyótaro no se lamenta de los auspicios que se le hicieron al marchar junto a Pompeyo, esgrimiendo que —llevado por su fidelidad y por su amistad hacia el pueblo romano, y ya que para él habían estado el elogio y la gloria por delante de su reino y de sus posesiones— lo que hizo fue cumplir con su deber[225]. Lo creo, desde luego, pero esto nada tiene que ver con los auspicios, porque no le pudo anunciar una corneja, a través de su canto, que estaba actuando de manera correcta, al disponerse a defender la libertad del pueblo romano; era él, propiamente, quien sentía esto tal y como lo sintió.

79 Las aves manifiestan sucesos que son adversos o favorables. Según mi manera de ver, Deyótaro se sirvió de los auspicios que propicia la virtud, la cual prohíbe esperar fortuna en tanto ha de prevalecer la fidelidad[226]. Pero, si las aves le mostraron sucesos prósperos, ciertamente le engañaron. Huyó del combate junto con Pompeyo (¡difícil momento!); se apartó de él (¡luctuosa circunstancia!); vio a César como enémigo y como huésped al mismo tiempo[227] (¿qué cosa más aciaga que ésta, siendo que César le arrebató la tetrarquía de los trocmos —para entregársela a no sé

---

dujera, simplemente, cuando un magistrado encontraba a una pareja de bueyes dispuestos bajo el yugo, imagen considerada —tras el precedente de las *furculae Caudinae* (cf. Livio, IX 2, 6)— como presagio de un futuro sometimiento de las tropas.

[225] Cf. I 26.

[226] Acerca de la virtud considerada como un valor en sí misma —como el valor más elevado, propiamente— cf., por ejemplo, II 2.

[227] En el año 47.

qué secuaz suyo de Pérgamo[228]—, siendo que también le quitó la Armenia que le había entregado el senado, y que, pese a haber sido acogido por él con extraordinaria hospitalidad, dejó expoliado al rey que le había servido de anfitrión?) Pero me estoy yendo muy lejos; voy a volver a lo que me había propuesto. Si nos preguntamos por los sucesos —que es lo que se requiere de las aves—, en modo alguno fueron prósperos para Deyótaro; pero, si nos preguntamos por el cumplimiento de sus deberes, recabó éste de su propia virtud, y no de los auspicios.

Omite, por tanto, lo del báculo de Rómulo, el cual 80 38
—según dices— no pudo llegar a consumirse pese a la gran magnitud de un incendio[229], y no concedas importancia al pedernal de Ato Navio. No debe haber ningún lugar en la filosofía para cuentecillos imaginarios. Lo más propio de un filósofo es lo siguiente: primero, ver cuál es la propia naturaleza del augurio como tal; después, ver cómo se obtuvo éste, y, después, ver cuál es su validez. Por tanto, ¿qué naturaleza puede ser aquella que hace vagar a los seres voladores de acá para allá, en todas las direcciones, a fin de que nos manifiesten cualquier cosa, vetando unas veces el actuar y ordenándolo otras, ya sea a través del canto o a través del vuelo[230]? Por otra parte, ¿por qué les es dado a unas aves el que puedan suministrar un augurio favorable por la izquierda, y a otras el hacerlo por la derecha? Además, ¿cómo, cuándo, por quiénes diremos que fueron descubiertas tales cosas? Los etruscos, al menos, tienen a un niño, al que ex-

---

[228] La zona se encontraba situada en el este de Galacia, región que fue entregada a Mitridates de Pérgamo.

[229] Cf. I 30; se refiere al incendio de la ciudad provocado por los galos en torno al año 390. Acerca del episodio de Ato Navio, citado a continuación, cf. I 31-33.

[230] Cf. I 120.

cavaron, como el artífice de su saber[231]; nosotros ¿a quién tenemos?, ¿a Ato Navio? Mas ¡cuántos años más antiguos son Rómulo y Remo, quienes, según tenemos entendido, fueron augures ambos! ¿Acaso diremos que esas cosas fueron una invención de los pisidios, de los cilicios o de los frigios? Por tanto, ¿acaso parece correcto considerar a unas personas desprovistas de formación como las creadoras de una institución divina[232]?

39 81 «Mas todos los reyes, pueblos y países se sirven de auspicios». ¡Como si hubiera algo, en realidad, tan extendido entre el vulgo como el no saber nada, o como si a ti mismo, a la hora de juzgar, te complaciera la multitud[233]! ¿Cuántos hay que digan que el placer no es un bien? La mayoría dice, incluso, que es el bien más alto. Pero ¿acaso se asustan los estoicos de su propia manera de pensar, a causa del gran número de éstos?, ¿acaso es que la multitud sigue, para la mayoría de sus asuntos, la autoridad de tales estoicos? Por tanto, ¿qué tiene de extraño que, tratándose de auspicios o de cualquier forma de adivinación, los espíritus débiles conciban ese tipo de supersticiones[234], sin ser capaces de discernir aquello que es verdadero?

---

[231] En referencia a Tages (cf. II 50-51).

[232] Según sugiere A. S. Pease, *Div.*, págs. 480-481, Cicerón pudo haber escrito el término *divinitatis* (que es el que ofrece la tradición manuscrita), en lugar del *divinationis* que cabría esperar aquí, al objeto de favorecer el homeoteleuto con el *humanitatis* que aparece anteriormente.

[233] Se muestra así cierta oposición al argumento del *consensus omnium*, en términos parcialmente comparables a los de Heráclito, frag. 22 B 49 DK *(heîs emoì mýrioi, eàn àristos êi)*.

[234] Lat. *inbecilli animi*, caracterizados por su 'superstición de anciana' *(anilis;* cf. I 7).

Por otra parte, ¿acaso hay uniformidad alguna que 82
avenga y una a los augures[235]? De acuerdo con nuestra costumbre augural, dijo Enio:

entonces retumbó por el lado izquierdo, bajo una atmósfera [completamente serena;[236]

mas el Ayante de Homero, al quejarse ante Aquiles de la ferocidad de los troyanos, no sé qué cosa anuncia del modo siguiente:

Júpiter les da a conocer su favor, mediante relámpagos pro- [cedentes del lado derecho[237].

Así que a nosotros nos parecen mejores los que proceden de la izquierda, mientras que a los griegos y a los bárbaros los de la derecha. Aun así, no ignoro que nosotros decimos 'de izquierda' a aquello que es bueno, aunque proceda del lado derecho; pero lo cierto es que los nuestros lo denominaron 'de izquierda' y los extranjeros 'de derecha', ya que esto es lo que les parecía mejor la mayoría de las veces[238].

---

[235] Cf. II 28.

[236] Cf. *Ann.*, frag. 541 Sk., VIRGILIO, *Eneida* II 693, así como lo ya apuntado a propósito de I 18; se trataba de un *omen* favorable (cf. *Ann.*, frag. 146 Sk.) Consideramos que *bene* acompaña a *serena,* y que *laevum* posee un valor adverbial, de acuerdo con S. TIMPANARO, págs. 377-378, n. 110.

[237] Cf. *Il.* IX 236-237, donde quien habla es, en realidad, Ulises (cf. J. SOUBIRAN, pág. 284, n. 6), cuyo nombre también parece olvidarse, curiosamente, en II 63; se trata del frag. 26 Bl., 4 Soub.

[238] Los augures romanos observaban los auspicios mirando hacia el sur, generalmente, mientras que los griegos dirigían la mirada hacia el norte; no obstante, algunos signos procedentes del lado derecho eran fa-

83 ¡Qué gran divergencia es ésa! Y bien, ya que se sirven de otras aves y de otros signos, ya que proceden a observar de otra manera y que son otras sus respuestas, ¿no habrá que reconocer, necesariamente, que parte de esto se aceptó así por error, parte por superstición, y muchas cosas a consecuencia de un engaño[239]?

40 Asimismo, no dudaste en incluir también los presagios entre tales supersticiones[240]. Emilia dijo a Paulo que el Persa había muerto, lo que el padre tomó por un presagio; Cecilia le dijo a la hija de su hermana que ella le cedía su sitio; y, además, aquello de «mantened silencio» y de «la prerrogativa, presagio de los comicios». Esto es ser cumplidamente elocuente contra sí mismo, porque, si prestas atención a tales cosas, ¿cuándo vas a poder disponer de un espíritu provisto de calma y de libertad, de modo que no aduzcas una superstición para afrontar la situación, sino más bien un razonamiento que te guíe? Así que, si alguien está diciendo algo a propósito de un asunto o de una conversación que le conciernen, y una palabra suya se corresponde, de manera congruente, con lo que tú te dispones a hacer o a pensar, ¿acaso te infundirá temor esa circunstancia?, ¿te infundirá, acaso, arrojo?

84 Cuando Marco Craso embarcaba a su ejército en Brundisio[241], uno que vendía en el puerto brevas secas traídas de Cauno gritaba: «¡Cáuneas!». Digamos —si te parece bien— que estaba advirtiendo a Craso para que se guardara de ir, y que éste no habría perecido si hubiera obedecido al presa-

vorables también entre los romanos (a propósito de toda esta cuestión cf. I 12).

239 Los mismos motivos se apuntan en II 85.

240 Lat. *omina* ('presagios'); acerca de la anécdota que se menciona a continuación y de las inmediatamente siguientes, cf. I 102-104.

241 En el año 55; cf. I 29-30.

gio[242]. Si aceptamos esto, tendríamos que prestar atención a un traspié, a la ruptura de una correa, a los estornudos...[243].

Tablillas

Faltan las tablillas y los caldeos para 85 41
llegar a los vates y a los sueños[244]. Por tanto, ¿piensas que hay que hablar acerca de las tablillas...? Porque ¿qué es una tablilla? Lo mismo, más o menos, que jugar a la morra[245], tirar las tabas o las téseras[246], cosas en las que interviene el azar y la casualidad, no el razonamiento y la deliberación. Todo esta práctica se inventó mediante engaños, en búsqueda de ganancia, al objeto de generar superstición y desorientación. Pues bien, al igual que hicimos en el caso del arte de los arúspices[247], veamos cómo se produjo, según se cuenta, la invención de las tablillas más famosas. Los testimonios de los de Preneste proclaman que Numerio Sufustio, persona noble y honorable, como se le ordenaba con frecuencia durante el sueño —de manera incluso amenazadora, al final— que hendiese el pedernal que se hallaba

[242] Es decir, 'vendo cáuneas'; Cauno era una ciudad del sur de Caria, famosa por la calidad de sus brevas o higos; la anécdota se basa en la similitud fónica entre *Cauneas* y *cav(e) n(e) eas* ('¡guárdate de ir!'; sobre la explicación fonética de estas elisiones cf. A. S. Pease, *Div.*, págs. 485-486), y es comparable, en parte, a la que relata Suetonio, *Aug.* 92, 2 *(Nonis / non is).*

[243] Eran circunstancias consideradas a menudo, popularmente, como de buen o de mal augurio (cf. A. S. Pease, *Div.*, págs. 486-488); acerca de esta última cf., por ejemplo, Homero, *Od.* XVII 539-547, así como la explicación de Plinio, XXVIII 23.

[244] Cf. II 85-87, 87-99, 110-118 y 119-147, respectivamente.

[245] Lat. *micare;* era un juego que consistía en adivinar el número resultante de sumar el número de dedos que se sacan de una mano con los que saca al mismo tiempo, por su parte, el compañero u oponente.

[246] Las *tesserae* eran cubos de marfil, de hueso o de madera, provistos de numeración sobre sus seis caras; acerca de los *tali* ('tabas') cf. I 23.

[247] Cf. II 50-51.

en un determinado lugar, se dispuso a hacerlo, aterrado por las visiones y entre las burlas de sus conciudadanos; una vez fraccionada así la roca, saltaron aquellas tablillas esculpidas en roble, con la marca de unas letras primitivas[248]. Este lugar se encuentra hoy cercado, de acuerdo con la prescripción religiosa, y está próximo al lugar en que se encuentra el Júpiter niño, al que —sentado como un lactante sobre el regazo de Fortuna, al lado de Juno, mientras pide la teta— veneran las madres muy castamente[249].

86 Dicen que en ese lugar, donde ahora se encuentra situado el santuario de Fortuna, fluyó miel de un olivo, por aquella misma época, y que los arúspices dijeron que esas tablillas gozarían de suma reputación; y que, por mandato de éstos, se construyó un arca con aquel olivo y se metieron en ella las tablillas que hoy se sacan a instancias de Fortuna. Por tanto, ¿qué infalibilidad puede haber en ellas, las cuales se mezclan y extraen, a instancias de Fortuna, a través de la mano de un niño? ¿Cómo es, por otra parte, que fueron éstas depositadas en aquel lugar? ¿Quién talló aquel roble, quién lo desbastó y le hizo aquellas incisiones? No hay nada —afirman— que la divinidad no pueda hacer. ¡Ojalá hubiera hecho sabios a los estoicos, para que no se lo creyesen

[248] Lat. *in robore;* el roble —o encina— era un árbol de carácter mántico en el oráculo de Dodona; estas tablillas presentarían, probablemente, incisión de silabas, más que de palabras enteras.

[249] Se refiere a un santuario que exhibía las imágenes de *Fortuna Primigenia, Iuppiter puer* y *Iuno;* a propósito de la primera figura cf. I. Kajanto, «Fortuna», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 17.1 (1981), 502-558; respecto a la de Júpiter niño, cuyo culto no se encuentra documentado con claridad, cf. H. Verbruggen, *Le Zeus crétois,* París, 1981, pág. 217, n. 204 (se trata, probablemente, de la interpretación espuria de una de las muchas representaciones del tipo *Mater Matuta* [*Fortuna*] existentes en la región de Campania).

todo, a causa de su supersticiosa y desdichada ansiedad[250]! Pero esta forma de adivinación, al menos, la desestimó además la vida diaria. La vetusta hermosura del templete es la que todavía hoy mantiene el renombre de las tablillas prenestinas, y eso entre el vulgo.

Porque ¿acaso hay algún magistrado o alguna persona 87 de cierto rango que se sirva de las tablillas? En los demás lugares, ciertamente, el uso de las tablillas se enfrió por completo. Carnéades solía decir —según escribe Clitómaco— lo siguiente: que él nunca había visto una Fortuna más afortunada que la de Preneste[251]. Dejemos al margen, entonces, esta forma de adivinación.

Astrología

Vayamos con los hechos extraordina- 42 rios de los caldeos[252]. Aquel oyente de Platón llamado Eudoxo —probablemente la mayor autoridad en astrología, a juicio de las personas más doctas— opina acerca de ellos lo siguiente, según dejó escrito: que no ha de darse el menor crédito a los caldeos, cuando se dedican a hacer predicciones, y tampoco cuando dan cuenta —según el natalicio— de cómo va a ser la vida de cada uno[253].

---

[250] Lat. *cum superstitiosa sollicitudine et miseria;* la inquietud espiritual que propicia el surgimiento de la credulidad se opone a la *quieta mens* que caracteriza al hombre sensato y sabio (II 149); un reproche similar se halla recogido en II 118.

[251] Probablemente con motivo de su visita a Roma, en el año 155.

[252] Cf. *Fat.* 8. La fuente para este apartado (II 87-99), sin correspondencia en el libro primero, pudo ser la obra de Panecio (cf. frag. 74 van Straaten), inspirada, a su vez, en la de Carnéades. Acerca del texto, en general, cf. CHR. SCHÄUBLIN, «Kritische und exegetische Bemerkungen», págs. 184-188.

[253] El astrónomo Eudoxo de Cnido (med. s. IV), autor, entre otras obras, de unos *Phainómena,* conservados sólo fragmentariamente, fue muy admirado por Cicerón (cf. *Rep.* I 22; acerca de la favorable opinión

88 Panecio, que fue el único entre los estoicos que rechazó las predicciones de los astrólogos, incluso recuerda que Anquialo y Casandro —los mayores astrólogos de aquella época, a la que él pertenecía[254]—, aunque eran excelentes en los demás dominios de la astrología, no usaron de esta forma de predicción. Escílax de Halicarnaso, amigo íntimo de Panecio, experto en astrología y que destacó, además, en el gobierno de su ciudad, repudió totalmente esa forma de predecir propia de los caldeos.

89 Pero, para servirnos de la razón y dejar al margen los testimonios... Quienes pretenden salvaguardar esas predicciones natalicias de los caldeos sostienen lo siguiente: afirman que existe una especie de fuerza en el círculo astral —al que en griego se llama *zōdiakós*—, tal que cada una de las partes diferenciadas de ese círculo predispone y conforma el cielo de un modo[255], según la manera en que cada grupo de

---

de Eudoxo acerca de los magos, cf. PLINIO, XXX 3); el horóscopo —práctica de posible origen oriental, muy desarrollada entre los egipcios— es la primera forma de astrología documentada en Grecia, a partir del s. IV (cf. F. CUMONT, *Astrology and religion among the Greeks and Romans,* Nueva York, 1960 [1912], pág. 31; A. PÉREZ JIMÉNEZ, «La doctrina de las estrellas: tradición histórica de una ciencia», en A. PÉREZ JIMÉNEZ [ed.], *Astronomía y astrología. De los orígenes al Renacimiento,* Madrid, 1994, págs. 1-42, esp. 23, n. 59; y sobre el cultivo de la astrología en Roma, en general, J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, «Astronomía y astrología en Roma», *ib.,* págs. 143-160).

[254] Segunda mitad del siglo segundo; el superfluo *qua erat ipse* podría tratarse de una glosa.

[255] Se hace así referencia a las doce divisiones (de unos 30 grados cada una) de la zona o banda superpuesta sobre la eclíptica del cielo y conocida como *kýklos zōidiakós* ('círculo de los animalitos', aunque también se hallan en él figuras antropomorfas; actualmente se le asigna una amplitud de diecisiete grados, frente a los doce que le asignaron los antiguos); al respecto puede consultarse H. G. GUNDEL, *Zodiakos. Der Tierkreis in der antiken Literatur und Kunst. Mit einem Beitrag über den*

estrellas —en estas zonas, así como en las aledañas— se encuentra en cada momento. Afirman que esta fuerza se predispone a su vez de diversas maneras, por obra de aquellos astros a los que se llama 'errantes'. Cuando éstos, por su parte, han llegado a la zona precisa del orbe en la que se sitúa el origen del que nace[256] —o bien a aquella que tiene algo común o afín con ésta— ellos hablan de 'triángulos' y de 'cuadrados'[257]. Efectivamente, como en el curso del año

---

Tierkreis im Alten Orient von R. Böker, Múnich, 1972 [= *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Bd. X A, cols. 461-710]. Esta división ideal en doce signos de igual extensión —considerados a partir del punto vernal o equinoccio de primavera (Aries, 21 de marzo)— no se corresponde con la que delimitan las doce constelaciones propiamente dichas (sin contar la de Ofiuco), que son de extensión desigual (cf. J. Soubiran, pág. 220, n. 4); junto a esta desadecuación ha de considerarse, naturalmente, la distorsión producida por la retrogradación —o precesión— de los equinoccios.

256 Es decir, al signo zodiacal o astro (en realidad, el grado de la eclíptica) situado más al este del horizonte en el momento de la concepción, que es en el que se inicia la vida del que ha de nacer; como este dato se desconocía generalmente, solía recurrirse al ascendente que podía observarse en el momento del nacimiento (cf. II 95) y que, a su vez, 'presenciaba tal momento' (gr. *hōroskópos);* al respecto, cf. L. Gil, Therapeia. *La medicina popular en el mundo clásico,* Madrid, 1969, pág. 444 (acerca de los pronósticos genetliacos en la antigüedad, cf. *ib.,* págs. 403-457), así como, sobre las variantes del procedimiento, A. S. Pease, *Div.,* pág. 499; J. L. Calvo, «La astrología como elemento del sincretismo religioso del helenismo tardío», en A. Pérez Jiménez (ed.), págs. 59-86, esp. 79, n. 19.

257 La terminología técnica era, en realidad, mucho más amplia, pero Cicerón no parece ni buen conocedor de la misma, ni especialmente interesado en ella. Ambos términos servían para designar dos de los 'aspectos' o ángulos de relación existentes entre dos astros, dentro del círculo zodiacal, considerando su posición respecto a las casas celestes —signos zodiacales— que ocupan; se hablaba de 'triángulo' ('trígono') cuando el ángulo que cabía establecer entre ambos era de 120 grados, y de 'cuadrado' cuando era de 90 grados (de carácter favorable y desfavorable, res-

y de las estaciones ocurren —a consecuencia del acercamiento y del retroceso de las estrellas— tan grandes revoluciones y cambios en el cielo[258], y como aquello que vemos se produce a causa de la fuerza del sol, estiman no sólo verosímil, sino incluso verdadero, que los niños adquieren su espíritu y su conformación —según van apareciendo— de acuerdo con la composición del aire, y que a partir de ésta se generan los caracteres, las costumbres, el espíritu, el cuerpo, la manera de vivir, los sucesos y los avatares de cada uno[259].

43 90 ¡Oh increíble desvarío! (porque no ha de llamarse estupidez a cualquier tipo de error...)[260]. Incluso el estoico Diógenes les concede algo a éstos[261]: el hecho de que, al menos, son capaces de predecir cómo será la naturaleza de cada uno y aquello para lo que tendrá unas mayores aptitudes; niega que las otras cosas a las que se dedican puedan llegar a conocerse en modo alguno. Dice, efectivamente, que el aspecto de las personas gemelas es similar, pero su vida y su

---

pectivamente; al respecto cf. J. L. Calvo, *ib.*, págs. 78-79). Cicerón no alude ni a la conjunción (0º) ni a los ángulos de 60 y 180 grados (de carácter favorable y desfavorable, respectivamente), también considerados con frecuencia para este tipo de observaciones. En general, se consideraba astros favorables a Júpiter y a Venus, y desfavorables a Saturno y a Marte (el valor de Mercurio —*epíkoinos*— dependía del planeta con el que se ponía en relación; cf. Riess, *RE* II 2, 1896, s. v. «Astrologie», cols. 1804-1805, y, en general, F. Boll - C. Bezold - W. Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, 7.ª ed., Stuttgart, 1977 [1974, 1931^{4}], págs. 58-72).

[258] No obstante, cf. Chr. Schäublin, págs. 216-217.

[259] Del mismo modo que el sol actúa e influye sobre el conjunto del mundo, así los restantes seres celestes actúan sobre la vida humana (cf. Chr. Schäublin, pág. 373).

[260] Es decir, se trata en este caso de *deliratio*, no de *stultitia*.

[261] *SVF* III Diog. 36; cf. I 6.

suerte son dispares las más de las veces[262]. Procles y Eurístenes, reyes de los lacedemonios, fueron hermanos gemelos, mas ellos no vivieron el mismo número de años, porque la vida de Procles fue un año más breve, y éste aventajó en mucho a su hermano, por la gloria de sus hazañas[263].

Mas yo digo que eso, precisamente, que Diógenes —eximio varón— les concede a los caldeos, como por una especie de connivencia, no puede entenderse. Efectivamente, aunque —como ellos mismos dicen— sea la luna quien regula el origen de los que van naciendo[264] y aunque los caldeos constaten y anoten la presencia de tales astros natalicios —cuantos parecen estar en conjunción con la luna—, están juzgando a través del sentido de la vista, sumamente engañoso, aquello que deberían ver a través de la razón y del espíritu. Y es que el razonamiento de los matemáticos[265] —que convendría que ellos conociesen— enseña a qué poca altura se desplaza la luna, la cual casi roza la tierra; cuán separada se encuentra de la estrella más próxima, la de Mercurio; mucho más, por otra parte, de la de Venus; después, que dista en un intervalo distinto del sol, con cuya luz, según se piensa, se ilumina; pero los tres intervalos restantes son de una infinita inmensidad: del sol a la estrella de Marte, de allí a la de Júpiter, desde éste hasta la estrella de Sa- 91

[262] Pese a haber nacido, se entiende, bajo el mismo signo zodiacal.

[263] En referencia a Procles, según la interpretación de Falconer y Timpanaro, o bien a Eurístenes (Schäublin); acerca de ambos hermanos, cf. HERÓDOTO, VI 52.

[264] Actuando así como una especie de mediadora entre los planetas y la tierra *(nascentium dux quod menses huius,* según VARRÓN, *Ling. Lat.* V 69). Acerca de su influjo sobre la naturaleza, en general, cf. II 33, *Nat.* II 50.

[265] Lat. *mathematici,* es decir, 'sabios', 'astrónomos'.

turno; y de allí al cielo, propiamente, que es lo más extremo y remoto del mundo[266].

92 Por tanto, ¿qué contacto puede llegar a establecerse, desde una distancia casi infinita, con la luna o, menos aún, con la tierra?[267].

44 Y bien, cuando dicen —como necesariamente tienen que decir— que el origen de cuantas personas se crían sobre toda la tierra habitada es el mismo[268], y que necesariamente les ocurrirán las mismas cosas a cuantos nacieron bajo una misma disposición del cielo y de las estrellas, ¿acaso no da su proceder la impresión de que esos intérpretes del cielo ni siquiera conocen cuál es la naturaleza de éste? Porque, ya que aquellas órbitas que dividen el cielo como por su mitad y que delimitan nuestra visión —las que los griegos denominan *horízontes* y nosotros podemos denominar, con toda exactitud, 'límites'[269]— ofrecen una máxima variedad y son distintas en cada lugar, es necesario que las salidas y las puestas de los astros no se produzcan simultáneamente para todos[270].

---

[266] Al igual que la luna, si se toma como punto de observación el lugar que ocupan las estrellas fijas (cf. *Nat.* II 56); cf., asimismo, *Nat.* II 52-53, donde Cicerón parece emplear materiales procedentes de una fuente distinta.

[267] Se trata de un influjo perfectamente explicable, sin embargo, desde el concepto estoico de 'simpatía', como bien observa S. Timpanaro, pág. 383.

[268] Siempre que se haya producido tal origen en un mismo momento, según ha de entenderse (cf. Chr. Schäublin, págs. 220-221; S. Timpanaro, pág. 383).

[269] Lat. *finientes* (es decir, círculos que demarcan la parte visible del cielo, desde una determinada latitud); acerca de este término técnico, empleado con propiedad por Cicerón, cf. A. Haury, «Cicéron et l'astronomie (à propos de *Rep.* I, 22)», *Revue des Études Latines* 42, 1964, 198-212.

[270] Lo cual hace que, en un mismo momento, se confeccionen tantos horóscopos como puntos de observación —o latitudes— existen, en vez

Pues, si la composición del cielo se halla condicionada 93
por estos astros, resultando unas veces de este modo y otras de aquél, ¿cómo pueden ser de la misma condición los que nacen, cuando es tan grande la desemejanza del cielo? La Canícula sale, en estos lugares que nosotros habitamos, después del solsticio[271], incluso algunos días después; mas entre los trogoditas —según se escribe[272]— sale antes del solsticio, de manera que, aunque concediéramos que la disposición del cielo afecta en algo a aquello que se cría sobre la tierra, ellos habrían de reconocer que, quienes han nacido a un mismo tiempo, pueden encarnarse bajo naturalezas disímiles, a causa de la desemejanza del cielo; cosa que no les parece bien, porque, según ellos pretenden, todos los que se originan en un mismo momento nacen de la misma condición, sea cual sea el lugar en el que nacen.

Pero ¡qué gran sinsentido representa el hecho de que, 94 45
frente a lo que ocurre en el caso de los grandes movimientos y cambios del cielo, no interese en absoluto qué viento, qué lluvia o qué clima se produce en cada parte! A menudo es tan grande la falta de semejanza existente entre estos elementos —aun tratándose de lugares muy próximos entre sí— que, a menudo, se tiene un clima en Túsculo y otro en

---

de ser uno y el mismo para todos (cf. CHR. SCHÄUBLIN, pág. 373; S. TIMPANARO, pág. 384, n. 117).

[271] Del solsticio de verano (22 de junio), se entiende; acerca de la Canícula (Sirio), cf. I 130.

[272] Lat. *Trogodytae;* los trogóditas o trogoditas ('trogloditas' —*Troglodytae*— según la lectura aceptada por Ax, Pease, de acuerdo con una posible etimología griega del término ['cavernícolas']) eran un pueblo de la costa oeste del Mar Rojo, próximo a Etiopía (cf. HERÓDOTO, IV 183). La fuente a la que alude Cicerón podría ser Agatárquidas de Cnido, geógrafo del s. II.

Roma[273]. Es algo que los navegantes pueden constatar perfectamente, ya que es al volver un cabo cuando sienten, a menudo, las mayores variaciones de los vientos. Por tanto, cuando tan pronto se da esa serenidad como esa inestabilidad en el cielo, ¿acaso es propio de hombres cuerdos el decir que eso no influye sobre el origen de los que nacen (lo que a buen seguro no afecta[274]), y decir que sí que influye sobre el origen de los niños aquel no sé qué vago —algo que de ningún modo puede percibirse y, por otra parte, apenas entenderse—, es decir, la disposición celeste que configuran la luna y los demás astros? Y bien, ¿acaso es un error insignificante el hecho de no entender que se elimina así por completo la fuerza de la semilla, la cual tiene una influencia muy grande tanto en la procreación como en la cría? Porque ¿quién no ve que los hijos toman de sus padres el aspecto, el carácter, y la mayoría de sus gestos y movimientos[275]? Esto no acontecería si tales cosas no fuesen el producto de la condición natural propia de quienes crían, sino de la disposición de la luna y de la delimitación del cielo.

95 Y bien, el hecho de que los nacidos en un mismo instante de tiempo tengan naturalezas, vidas y vicisitudes dispares ¿acaso manifiesta sólo un poco que el momento en que se ha nacido no tiene absolutamente nada que ver con cómo se desarrollará la vida? A no ser, acaso, que pensemos que nadie fue concebido o nació en el mismo momento,

---

[273] Túsculo, junto a la moderna Frascati, se encontraba a unos 24 kms. al sudeste de Roma.

[274] Véase, no obstante, CHR. SCHÄUBLIN, pág. 222, «Kritische und exegetische Bemerkungen», págs. 185-187, quien propone aceptar la lectura contraria *(quod non ⟨nihil⟩ certe pertinet)*.

[275] El tema ya había interesado, por ejemplo, a Empédocles (cf. 31 A 81 DK), quien consideraba que al respecto influía determinantemente la capacidad representativa ('fantasía') de la madre.

precisamente, que el Africano...[276]. Pues bien, ¿ha habido alguien como él?

¿Acaso puede dudarse que muchos, habiendo nacido 96 46
con una deformidad natural, regresan a su integridad y forma normal por obra de la naturaleza, ya sea por haberse reconducido ella misma, o bien gracias al arte de la medicina? Es como cuando las lenguas de algunas personas —adheridas de manera que no permiten hablar— quedan sueltas, al practicárseles un corte mediante un escalpelo[277]. Hay muchos que incluso llegaron a dominar un defecto de su naturaleza mediante la aplicación y el ejercicio. Así, escribe el de Falero que Demóstenes, quien no podía pronunciar la 'rho', consiguió, gracias a sus ejercicios, pronunciarla con suma claridad[278]. Pero, si hubieran sido cosas originadas e inducidas bajo la acción de un astro, ninguna circunstancia habría podido cambiarlas. Y bien, ¿acaso la falta de semejanza existente entre unos lugares y otros no conlleva la procreación de personas que no se asemejan? Sería fácil, desde luego, enumerar en un discurso qué diferencias existen entre los indios y los persas, o entre los etíopes y los sirios, tanto en lo que se refiere al cuerpo como al espíritu, de modo que la variedad y falta de semejanza que hay entre ellos resultan increíbles.

De donde se desprende que, en lo que al nacimiento se 97
refiere, tiene mayor relevancia la ubicación de las tierras

---

[276] Cf. II 66; para un argumento similar, ejemplificado mediante la figura de Homero, cf. II 97. Una expresión similar a la aquí empleada *(et conceptum et natum)* se documenta en *Fat.*, frag. 4 *(natos eademque conceptos).*

[277] Es decir, procediendo al corte del frenillo sublingual.

[278] Se alude así al peripatético Demetrio de Falero (350-280); para la anécdota, cf. *De or.* I 260; Diógenes Laercio, II 108. El tema vuelve a tratarse, en términos similares, en *Fat.* 10-11.

que el influjo de la luna. Mienten cuando afirman que los babilonios invirtieron cuatrocientos setenta mil años en someter a pruebas y examinar a cuantos niños nacían[279], porque, si se hubiera hecho siempre así, no habría dejado de hacerse; por otra parte, ningun autor tenemos que diga que esto se sigue haciendo, o que sepa que se hizo.

47 ¿Ves cómo yo no digo lo de Carnéades, sino lo que ha dicho Panecio, el jefe de los estoicos? Yo, por mi parte, incluso me pregunto lo siguiente: ¿acaso estaban bajo la influencia de un mismo astro cuantos cayeron durante la lucha de Canas? Desde luego, uno y el mismo fue el desenlace de todos. Y bien, quienes son únicos en virtud de su talento y de la grandeza de su espíritu, ¿acaso estuvieron también bajo la influencia de un mismo astro?[280]. Y es que ¿en qué momento dejan de nacer innumerables personas? Mas nadie, a buen seguro, similar a Homero.

98 Si tiene alguna importancia cómo se origina cada ser vivo, habida cuenta de cuál es la disposición del cielo y la colocación de los astros, necesariamente influirá tal cosa tanto en el caso de los seres humanos, como también en el de las bestias... ¿Puede decirse algo más absurdo que esto? Desde luego, Lucio Tarucio el de Firmo —nuestro amigo íntimo, erudito como el que más en materia de razonamientos caldeos— incluso establecía cuál es el cumpleaños de nuestra ciudad, remontándose a aquellas fiestas en honor de Pales durante las que, según tenemos entendido, la fundó

---

[279] Cf. I 36.

[280] A propósito de todo este pasaje, cf. CHR. SCHÄUBLIN, «Kritische und exegetische Bemerkungen», págs. 187-188, quien propone leer en este lugar, en vez de *uno*, *un⟨ic⟩o*.

Rómulo[281]; decía que Roma nació cuando estaba la luna en el yugo[282], y no dudaba en cantar sus destinos.

¡Oh, qué gran poder el del error! ¿Hasta el cumpleaños 99
de una ciudad tenía que ver con el poder de las estrellas y con el de la luna? Aplícaselo a un niño... ¿Bajo qué disposición celeste aspiró su primera bocanada de aire[283]? ¿Acaso

---

[281] *Parilia* es disimilación de *Palilia;* Pales era una divinidad de carácter pastoril, cuya fiesta se celebraba cada 21 de abril (cf. OVIDIO, *Fast.* IV 721-806), fecha considerada tradicionalmente como la de la fundación de Roma.

[282] Roma nació, por tanto, bajo el signo del yugo de la balanza, es decir, cuando la luna se encontraba bajo el signo de libra *(in iugo* [cf. gr. *zygós*] *cum esset luna;* al respecto, cf. A. RUIZ DE ELVIRA, «La balanza de la Justicia», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 13 [1997], 9-13, esp. 13). En realidad, según los cálculos de Tarucio realizados a instancias de Varrón (cf. PLUTARCO, *Rom.* 12), para los que pudo servirse de tablas astronómicas propias del calendario egipcio, la fundación de Roma se habría producido el 4 de octubre del 754, entre la segunda y la tercera hora (es decir, después de amanecer), mientras que Rómulo, su fundador, había sido concebido —coincidiendo con un supuesto eclipse total de sol— el 24 de junio del 772, naciendo 273 días más tarde (27,3 x 10 meses lunares sidéreos), el 24 de marzo del 771 (acerca de esta cuestión en general, A. E. SAMUEL, *Greek and Roman chronology. Calendars and years in classical antiquity,* Múnich, 1972, págs. 250-251; A. T. GRAFTON, N. M. SWERDLOW, «Technical chronology and astrological history in Varro, Censorinus and others», *Classical Quarterly* 35 [1985], 454-465; CHR. SCHÄUBLIN, pág. 375). Según se desprende de MANILIO, IV 773, también el sol estaba en el signo de libra al fundarse la ciudad, pese a haberse desplazado en algunas tradiciones hacia el de tauro, al objeto de favorecer la coincidencia con los *Parilia.* La datación de la fundación de Roma en el 21 de abril del 753 ([= 991-238] Ol. 6, 3; cf. CENSORINO, *De die nat.* 21, 4-6) parece haber sido defendida por Ático (cf. *Brut.* 72-74) y por Varrón, que fue quien la popularizó. De la cuestión se ocupó, asimismo, DIONISIO DE HALICARNASO, I 74-75.

[283] Según Herófilo y algunos estoicos, como por ejemplo Crisipo, ése era el momento en que se recibía el alma y se iniciaba, propiamente, la vida del recién nacido (cf. E. NARDI, *Procurato aborto nel mondo greco*

pudo tal cosa tener relevancia en el caso del ladrillo o de los bloques con que se construyó la ciudad? Pero ¿para qué más ejemplos? Cada día se ven refutados... ¡Cuantísimas cosas recuerdo yo que les dijeron los caldeos a Pompeyo, a Craso, cuantísimas al propio César!, ¡que ninguno de ellos iba a morir sino a su vejez, en casa, entre gran fama...![284]. De manera que me parece muy digno de admiración que, todavía hoy, crea alguien en aquellas personas cuyas predicciones ve que está refutando, cada día, la realidad de los sucesos.

Argumentación estoica y argumentación de Cratipo

48 100 Quedan dos formas adivinatorias que —según nos dicen— se poseen gracias a la naturaleza, y no gracias a una habilidad: la del vaticinio y la del sueño»[285]. Le dije: «Quinto, disertemos sobre estas formas, si te parece bien». Y él respondió: «A mí seguro que me parece bien, porque con lo que hasta ahora has sostenido estoy completamente de acuerdo, y, a decir verdad —aunque tu discurso me lo ha confirmado—, incluso yo mismo juzgaba demasiado supersticiosa la teoría de los estoicos acerca de la adivinación. Me atraía más ese razonamiento de los peripatéticos[286], del viejo Dicearco y del que ahora está en su apogeo, Cratipo[287], quienes estiman que existe en la mente de los hombres una especie de oráculo, mediante el

---

romano, Milán, 1971, págs. 154-159), cuyo primer vagido se consideraba ya 'presagio' de su futuro desarrollo (cf., por ejemplo, LUCRECIO, V 222-227).

[284] El nombre de César pudo ser intercalado por Cicerón, tras la muerte del dictador (cf. II 22-23).

[285] Cf. II 110-118 y 119-147, respectivamente.

[286] Cf. I 5.

[287] Cratipo enseñaba en torno al año 45 en Atenas, y tuvo por alumno, entre otros, a Marco Tulio, hijo del autor; a este razonamiento de los peripatéticos también se había aludido en I 5.

cual pueden intuir el futuro, si es que su espíritu —en trance a consecuencia de un delirio divino, o relajado a causa del sueño— se mueve sin inhibición alguna y de manera espontánea[288]. Bien quisiera oír cuál es tu parecer sobre estos tipos de adivinación, y mediante qué razonamientos intentas socavarlos». 101 49

En cuanto él terminó de decir esto, comencé yo a hablar de nuevo, como si volviera al principio. «No ignoro» —le dije—, «Quinto, que tú siempre fuiste de esa opinión, y que dudabas sobre las demás formas de adivinar, pero aprobabas estas dos, la del delirio y la del sueño, que son las que, al parecer, discurren de una mente libre de inhibición. Por tanto, te diré lo que a mí me parece acerca de estas dos formas precisamente, aunque antes veré qué valor tiene ese razonamiento con el que concluyen tanto los estoicos como nuestro Cratipo. Y es que, según dijiste, Crisipo, Diógenes y Antípatro llegaban a la siguiente conclusión[289]: «Si los dioses existen y no revelan a los hombres con antelación lo que va a pasar, o es que no los aprecian, o es que ignoran lo que va a suceder, o juzgan que saber lo que va a pasar no les interesa a los hombres en absoluto, o estiman que no es propio de su majestad el anticiparles mediante señales lo que va a pasar, o es que ni siquiera los propios dioses son capaces de manifestarlo. 102

Mas ni dejan de apreciarnos (porque son benefactores y amigos del género humano), ni ignoran lo que ellos mismos han establecido y dispuesto, ni saber lo que va a pasar[290]

---

[288] Cf. I 129.

[289] La cita es reproducción casi literal de I 82-83 (con alguna diferencia de puntuación —propia más bien del editor— y de orden de palabras; el texto ofrece también dos breves ampliaciones sin relevancia para el significado).

[290] Lat. *quae futura sunt,* frente al *quae eventura sint* de I 82 (podría tratarse de una interpolación, así como de una modesta variante de autor,

puede, en modo alguno, dejar de interesarnos (porque, si lo sabemos, seremos más cautos), ni lo consideran ajeno a su majestad (porque no hay cosa más eminente que hacer el bien), ni puede ser que desconozcan el futuro. Por tanto, no puede ser que los dioses existan y que no nos manifiesten el futuro mediante señales. Pero los dioses existen, luego dan señales. Y, si dan señales de lo que va a pasar, no pueden dejar de darnos alguna vía para el conocimiento de sus significados[291], porque, si no, en vano darían las señales; y, si dan una vía, no puede dejar de existir la adivinación; por tanto, la adivinación existe».

103 ¡Oh, qué hombres tan agudos! ¡Con qué pocas palabras consideran terminado su quehacer! Asumen en su conclusión aquello que no se les concede en absoluto. Por otra parte, ha de aprobarse la conclusión de un razonamiento cuando, a partir de cosas que no se cuestionan, se da solución a aquello que sí se cuestiona.

50 ¿Ves cómo Epicuro —al que los estoicos suelen llamar obtuso y rudo[292]— ha concluido que es infinito aquel 'todo' que —según decimos— existe en el mundo de la naturaleza? Él dice: «Lo que es finito tiene un límite»; ¿quién no lo daría por bueno? «Por otra parte, lo que tiene un límite puede distinguirse desde un lugar exterior». También esto ha de concederse. «Mas, lo que es el todo, no puede distinguirse desde un lugar exterior». Ni siquiera esto puede negarse. «Por tanto, ya que no tiene absolutamente ningún extremo, por necesidad será infinito».

104 ¿Ves cómo ha llegado a una afirmación dudosa, por el hecho de haberle ido concediendo otras afirmaciones? Vo-

---

al igual que en el caso reflejado en la nota siguiente; al respecto cf. *Nat.* II 112).

[291] Lat. *significationum,* frente al *significationis* de I 83.

[292] Cf. I 62, II 116; *Nat.* II 49; *Luc.* 97.

sotros, los dialécticos, no hacéis eso, y no sólo os abstenéis de asumir, para vuestras conclusiones, aquellas cosas que todos conceden, sino que asumís aquello mediante cuya aceptación no se produce mayormente lo que queréis. Y es que asumís, en primer lugar, lo siguiente: «Si existen los dioses, son benefactores respecto a los hombres». ¿Quién os lo dará por bueno? ¿Acaso Epicuro, quien niega que los dioses se preocupen en absoluto de lo ajeno, así como de lo suyo propio[293]? ¿Acaso nuestro Enio? Éste, con gran aplauso del pueblo y de acuerdo con él[294], se expresaba así:

Yo siempre dije y diré que existe el linaje de las deidades ce-
[lestes,
pero creo que éstas no se preocupan de aquello que hace el
[linaje humano.

Y, desde luego, dio razón de por qué lo creía así...[295], pero no es necesario, en absoluto, decir qué es lo que viene a continuación; baste tan sólo con entender que ellos asumen —como si fuera algo cierto— aquello que resulta dudoso y controvertido. 105 51

Lo que se sigue, además, es que los dioses no ignoran nada, ya que ellos son quienes lo establecieron todo. Aquí, por cierto, ¡qué grande es la lucha existente entre aquellas doctísimas personas que dicen que ese todo no lo establecieron los dioses inmortales! «Mas nos interesa saber lo que nos va a suceder». Hay un extenso libro de Dicearco según el cual no saberlo es mejor que saberlo[296]. Dicen que tal co-

293 Cf. *Nat.* I 45, 85.

294 Cf. *Telam.*, frags. 270-271 J; la atribución de los pensamientos del personaje a Enio la establece el propio Cicerón.

295 Cf. *Nat.* III 79 *(Telam.*, frag. 265 J).

296 En referencia, probablemente, a su obra titulada *Eis Trophōníou katábasis,* de la que sólo se conservan fragmentos (cf. F. WEHRLI, *Die*

sa no es ajena a la majestad de los dioses...; está claro que no puede serlo, el hecho de escudriñar la cabaña de cada cual, para ver qué es aquello que a cada uno le conviene...[297].

106 «Y no pueden dejar de conocer de antemano el futuro». Quienes niegan que esto pueda ser, son aquellos a los que no les parece bien que sea de seguro cumplimiento lo que va a pasar[298]. Por tanto, ¿ves cómo algo que resulta dudoso se toma por seguro y concedido? Después lo retuercen, concluyendo así: «Por tanto, no es posible que existan los dioses y que no nos manifiesten el futuro». Y es que esto ya lo consideran acabado. Después añaden: «Por lo demás, los dioses existen», precisamente lo que no todos conceden. «Proporcionan signos, entonces». Ni siquiera eso se sigue, porque los dioses pueden no proporcionar signos y, sin embargo, existir. «Y, si nos proporcionan signos, no pueden dejar de darnos alguna vía para el conocimiento de su significado»: mas también es posible que no hagan esa concesión al hombre, pese a disponer ellos, propiamente, de tal facultad, pues ¿por qué se la habrían de conceder a los tuscos, antes que a los romanos?[299]. «Y, si dan vías, no deja de haber adivinación». Supón que los dioses las den, lo cual es absurdo; ¿de qué sirve, si no podemos captarlas? El final es: «Por tanto, existe la adivinación». Sea éste el final; sin em-

---

Schule des Aristoteles, I: Dikaiarchos, 2.ª ed., Basilea-Stuttgart, 1967 [1944], frags. 13-22).

[297] La misma idea se repite en II 129. A propósito de esta concepción de un dios omnisciente, ya presente en el pensamiento griego más antiguo (cf. HOMERO, *Il.* III 277; HESIODO, *Trabajos y días* 267; JENÓFANES 21 B 24 DK, así como, en general, B. PEREA, «Ciertas connotaciones entre Yavé y Zeus», *Estudios Clásicos* 103 [1993], 7-26) y luego adoptada por los filósofos estoicos, cf. *Nat.* I 54.

[298] Es decir, quienes no creen en la existencia del destino, y entre ellos el propio Cicerón, según se desprende de *Fat.* 33.

[299] Mediante el término *Tusci* se alude a los etruscos (cf. I 93).

bargo, no está bien logrado, porque de lo falso —como de ellos mismos aprendimos— no puede extraerse lo verdadero. Por tanto, cae por tierra esa conclusión en su totalidad.

Vayamos ahora con un hombre excelente, nuestro íntimo amigo Cratipo. Él dice[300]: «Si el deber y cometido de los ojos no puede realizarse sin que los ojos existan, pero hay veces en que éstos pueden dejar de cumplir su cometido, quien se ha servido de ellos de manera que fue capaz de percibir la realidad —aunque sea una sola vez—, posee el sentido, propio de los ojos, de percibir la realidad. Pues bien, de la misma manera, si el deber y cometido de la adivinación no puede realizarse sin que la adivinación exista, pero puede uno equivocarse alguna vez —pese a tener capacidad adivinatoria— y no percibir la realidad, es suficiente para corroborar la existencia de la adivinación el que se haya podido adivinar algo una sola vez, de modo que no parezca en absoluto que ha pasado fortuitamente. Por lo demás, los ejemplos de este tipo son innumerables; por tanto, hay que reconocer que la adivinación existe». Con gracia y con brevedad; pero, aunque dos veces asumió lo que quiso, no puede concederse en modo alguno —por muy propensos a conceder que estuviéramos— aquello que añadió después[301]. 107 52

Dice: «Si alguna vez los ojos se equivocan, aun así, ya que alguna vez han visto correctamente, se alberga en ellos la capacidad de ver; asimismo, si alguien ha dicho algo en materia de adivinación una sola vez, éste, incluso si se equi- 108

[300] Las escasas diferencias textuales respecto a I 71, que se limitan al cambio de orden de algunas palabras, resultan insignificantes.

[301] Sus dos *sumptiones* o 'premisas' (cf. II 108) son las referentes a la vista y a la adivinación; de ahí que la *adsumptio* o 'suposición' resultante («luego se producen innumerables casos de adivinación») resulte también falsa.

voca, ha de considerarse que, aun así, tiene la capacidad de adivinar».

53 Haz el favor de mirar, Cratipo nuestro, qué similitud existe entre tales cosas[302], pues a mí no me parecen similares. Porque los ojos que ven aquello que es verdadero se sirven de la naturaleza y de la sensación; el espíritu, si es que alguna vez ha visto lo que es verdadero —ya sea al vaticinar, o bien al soñar— se ha servido de la suerte y de la casualidad. A no ser que estimes, acaso, que, quienes consideran que los sueños sólo son sueños, van a concederte que no ocurrió fortuitamente el hecho de que un sueño haya resultado verdadero alguna vez[303]. Pero, aunque te concedamos estas dos premisas (a las que los dialécticos llaman *lḗmmata*, pero nosotros preferimos hablar en latín), no se te concederá, sin embargo, la suposición[304] (a la que estos mismos llaman *próslēpsis*[305]).

109 Cratipo, por su parte, plantea sus suposiciones de este modo: «Hay, por lo demás, innumerables intuiciones que no son fortuitas». Mas yo digo que no hay ninguna (¡mira qué grande es la controversia!); y, una vez que no se ha concedido la suposición, no cabe conclusión alguna. Mas somos unos desvergonzados al no concederlo, cuando es tan evidente... ¿Qué es evidente? «Que muchas cosas resultan verdaderas», dice. ¿Y qué, si muchas más resultan ser falsas?

[302] Es decir, entre las dos *sumptiones* o 'premisas' anteriores. El mismo tipo de apóstrofe, referido a Epicuro, se documenta en *Nat.* I 61, 87, y a Apolo en *Div.* II 115.

[303] Cf. II 121. Sobre la incidencia de la mera casualidad en la verificación de los sueños cf., por ejemplo, ARISTÓTELES, *Div. somn.* 463a31-b3.

[304] Lat. *sumptiones* y *adsumptio*, respectivamente.

[305] Se trata de una conjetura de Ernesti (1776), frente al término *prólēpsis* que dan los códices y que Giomini admite en su edición (cf. S. TIMPANARO, pág. 392).

¿Acaso no nos está enseñando esa misma variabilidad[306] —la cual es un atributo de la suerte— que la causa de tales cosas es la suerte, y no la naturaleza? Además, si esa conclusión tuya fuera verdadera, Cratipo (pues contigo va el asunto), ¿no entiendes que podrían servirse de la misma los arúspices, los que observan los relámpagos, los intérpretes de apariciones, los augures, los intérpretes de las tablillas y los caldeos? Entre estas formas de adivinación, no existe ninguna conforme a la cual no haya resultado alguna cosa tal y como se predijo. Entonces, o bien existen también estas formas de adivinar que tú, con toda la razón, repruebas, o, si no existen, no entiendo por qué han de existir esas dos que tú preservas. Luego, por la misma razón por la que das cabida a éstas, pueden existir aquellas que eliminas.

Argumentos contra la adivinación natural (110-147). Oráculos

¿Qué autoridad tiene, por cierto, ese 110 54
delirio al que llamáis 'divino', en virtud del cual aquello que no ve el sabio es capaz de verlo el demente, mientras que, quien ha perdido las facultades humanas, resulta que ha obtenido las divinas[307]? Prestamos atención a los versos de la Sibila, los cuales —según se dice— profirió ésta bajo los efectos del delirio[308]. Se pensaba hace poco, a consecuencia de cierto rumor falso extendido entre algunos individuos, que un intérprete de esos versos estaba dispuesto a decir en el senado que, si queríamos estar a salvo, también había de llamarse 'rey' a aquel que teníamos de hecho como

---

[306] Lat. *ipsa varietas* ('incostanza di risultati', según traduce S. TIMPANARO, pág. 199).

[307] De manera similar, a propósito de los sueños, cf. ARISTÓTELES, *Div. somn.* 462b20-22, quien añade algo después que incluso ciertos animales tienen la facultad de soñar (463b12-14), pero no por inspiración divina.

[308] Cf. I 4, 34.

rey[309]. Si esto es lo que se halla en los libros, ¿a qué hombre y a qué tiempo se refiere? Y es que, quien redactó todo aquello, logró de una manera astuta que aquello que ocurriera —fuese lo que fuese— pareciera haber sido predicho, al haberse eliminado la determinación de personas y de tiempos.

111 Buscó, además, refugio en la oscuridad, de manera que esos mismos versos parecieran poder adaptarse, en otras ocasiones, a otros asuntos. Por otra parte, que aquel ensalmo no es el propio de una persona que delira lo revela tanto el poema mismo (ya que éste es más propio del arte y de la dedicación, que del trance y de la perturbación), como, desde luego, la llamada *akrostikhís* (cuando se trama una composición a partir de la sucesión de las primeras letras de cada verso[310], como en algunos poemas enianos: «Q. Enio lo hizo»[311]). Esto es, a buen seguro, más propio de un espíritu cuidadoso que del de una persona que delira.

---

[309] Alusión a Lucio Aurelio Cota (cf. SUETONIO, *Iul.* 79), según el cual se tenía que nombrar rey a César, ya que los partos sólo podrían ser vencidos —de acuerdo con lo que se desprendía, supuestamente, de los libros sibilinos— gracias a la intervención de un monarca (cf. II 112).

[310] Se trata de un recurso muy antiguo en la literatura griega (cf. E. VOGT, «Das Akrostichon in der griechischen Literatur», *Antike und Abendland* 13 [1967], 80-95; E. COURTNEY, «Greek and Latin Acrostichs», *Philologus* 134 [1990], 3-13); a propósito de este pasaje cf. CHR. SCHÄUBLIN, «Kritische und exegetische Bemerkungen», págs. 188-190 *(in Sibyllinis ⟨assumptis⟩).*

[311] Cf. *Ex inc. scr.*, frag. 11 W. Según E. COURTNEY, págs. 30-31, «Greek and Latin Acrostichs», pág. 9, es probable que este acróstico *(Q[VINTUS]ENNIVSFECIT)* —que recuerda el sello o *sphragís* de los ceramistas y artesanos griegos— se incluyera en el *Epicharmus* (cf. DIÓGENES LAERCIO, VIII 78), y que sirviese a Enio para recalcar su condición de *poeta* (practicante del *ars),* y no de *vates* inspirado (víctima del *ingenium),* pese al famoso testimonio de las *Sátiras* recogido en el frag. 20 Courtney (*numquam poetor nisi podager* [«sólo escribo poemas cuando estoy con gota»]).

Pues bien, en los libros sibilinos se teje todo el ensalmo 112
a partir del primer verso de cada dicho, tomando cada una de sus letras como iniciales[312]. Esto es propio de un escritor, y no de alguien que delira, propio del que aplica dedicación, y no de un demente. Por esta razón, además, tenemos a la Sibila apartada y escondida, para que —como prescribieron los mayores— ni siquiera puedan leerse los libros sin que exista una orden del senado[313], y con el fin de que éstos sean válidos para poder arrumbar creencias religiosas[314], más que para aceptarlas. Hagamos, en unión de los prelados, que extraigan de aquellos libros cualquier cosa salvo un rey, cuya existencia, en lo sucesivo, ni los dioses ni los hombres tolerarán en Roma[315].

Mas muchos han vaticinado a menudo cosas verdaderas, 55
como Casandra:

Y ya en el ancho mar...[316],

y ella misma, poco después:

¡Ay, ved...![317].

---

[312] Es decir, el primer verso de cada oráculo se escribía en sentido horizontal y en sentido vertical, proporcionando así, al escribirse de esta segunda manera, la primera letra de cada uno de los versos sucesivos; se consideraba que este procedimiento confería a la composición garantía de autenticidad (cf. Varrón, *Antiq. rer. div.*, frag. 60 Cardauns).

[313] Cf. I 97.

[314] Lat. *religiones;* 'timori superstiziosi' traduce S. Timpanaro, pág. 201, aunque la expresión también podría referirse a los cultos de origen foráneo y, por tanto, inferiores a los practicados en Roma (*Nat.* II 8).

[315] En referencia a César, cuyo nombramiento como rey había sido prescrito por un oráculo de carácter espurio (II 110), provisto de acróstico (cf. E. Courtney, «Greek and Latin Acrostichs», págs. 4-5).

[316] Cf. I 67.

[317] Cf. I 67 y 114 (Enio, *Alex.*, frags. 43, 47 J, respectivamente).

113 Y bien, ¿acaso vas a obligarme a creer también en cuentos? Que éstos ofrezcan todo el deleite que quieras, ayúdense de sentenciosas palabras y de ritmos canoros; desde luego, no debemos conferir autoridad alguna a cosas imaginarias, y tampoco darles crédito. Del mismo modo, tampoco estimo yo que haya de darse crédito a ese tal Publicio, ni a los vates marcios, ni a las oscuridades de Apolo[318]. Parte de estas cosas se inventaron abiertamente, y otra parte de ellas se pregonaron a la ligera; nunca han sido aprobadas, ni siquiera por un mediocre cualquiera, y mucho menos por una persona prudente.

114 Y bien, dirás: aquel remero de la escuadra de Coponio ¿acaso no predijo las cosas que llegaron a pasar?[319]. Sí por cierto, cosas que, desde luego, todos en aquel momento temíamos que ocurriesen. Porque oíamos que en Tesalia estaban lindando unos campamentos con los otros, y nos parecía que el ejército de César tenía mayor audacia —ya que, ciertamente, era el que había iniciado la guerra contra la patria— y más fuerza, a causa de su mayor experiencia; por lo demás, no había ninguno entre los nuestros que no temiese el resultado del combate (pero, como estaba a la altura de unos hombres llenos de entereza, no lo mostraban abiertamente...) Por otra parte, ¿qué tiene de extraño que aquel griego precisamente —a causa de su enorme temor, como ocurre las más de las veces— hiciera dejación de tal entereza, del dominio de su propia mente y hasta de sí mismo? Por aquella misma perturbación del espíritu en virtud de la cual, cuando estaba cuerdo, temía que sucediesen las cosas, decía, cuando desvariaba, aquello que iba a suceder. En fin, ¡por los dioses y por los hombres!, ¿cuál de los dos es más

[318] Cf. I 89, 115.
[319] Cf. I 68-69.

verosímil que pudiera percibir con claridad los designios de los dioses inmortales: aquel remero demente, o alguno de nosotros, de los que por entonces estábamos allí: yo, Catón, Varrón o el propio Coponio?

Pero ya voy contigo, 115 56

oh, sagrado Apolo, que ocupas el ombligo exacto de la tierra,
desde donde salió por vez primera la voz profética, cruel, sal-
[vaje[320].

Y es que con tus oráculos llenó todo un rollo Crisipo[321], unos falsos —según yo creo—, otros verdaderos por casualidad —como ocurre muy a menudo en todo lo que se dice—, otros con doblez y oscuros, de modo que el intérprete necesita de otro intérprete y hasta la tablilla misma ha de ser puesta en relación con las demás tablillas; otros ambiguos, tales que habrían de someterse a la atención del dialéctico. Pues, cuando fue extraída, para el muy opulento rey de Asia, la tablilla siguiente[322]:

Creso, al cruzar el Halis, derribará un poder de gran mag-
[nitud,

éste pensó que podría derribar el poder de los enemigos, pero fue su propio poder el que derribó.

---

[320] Se trata de un apóstrofe dirigido al propio dios; estos versos (frag. 54 Bl.; *Ex Gr. al. poet.*, frag. 8 Soub.) podrían ser traducción de EURÍPIDES, *Or.* 591-592; la primera línea se documenta también en VARRÓN, *Ling. Lat.* VII 17; el 'ombligo de la tierra' estaba localizado en Delfos. La voz de Apolo se califica aquí de *superstitiosa,* en el sentido arcaico de 'profética' (cf. I 66), propia de un testigo veraz.

[321] Cf. *SVF* II 1214; *Div.* I 6, 37.

[322] *Ex Gr. al. poet.,* frag. 54 Bl., 8 Soub. (cf. HERÓDOTO, I 53); la respuesta dada a Creso se hizo paradigmática de la ambigüedad —de fatales consecuencias en ocasiones— exhibida por los oráculos (cf. I 37).

116 Por tanto, ya ocurriese una cosa o bien la otra, el oráculo habría sido verdadero. Por otra parte, ¿por qué he de creer que alguna vez se le dio a conocer tal cosa a Creso? ¿Por qué he de considerar más veraz a Heródoto que a Enio?[323]. ¿Acaso es que él pudo inventarse cosas, acerca de Creso, en menor medida que Enio acerca de Pirro[324]? Y es que ¿acaso puede alguien creer que, desde el oráculo de Apolo, se le respondió a Pirro aquello de

te anuncio, Eácida, el posible sometimiento de los romanos[325]*?*

En primer lugar, Apolo nunca habló en latín; segundo, de esa tablilla no han oído hablar los griegos; además, en tiempos de Pirro, Apolo ya había dejado de hacer versos; por último, aunque —como está en Enio— siempre fue

necio el linaje de los Eácidas;
son más poderosos en la guerra que en el saber[326],

[323] El carácter poco verosímil a veces de la *Historia* de Heródoto —siempre comparada por la posteridad, especialmente desde época helenística, con la objetividad atribuida a Tucídides— se hizo proverbial (cf. Cicerón, *Leyes* I 5), como refleja, por ejemplo, el *De malignitate Herodoti* de Plutarco.

[324] La guerra de Roma contra Pirro, rey de los molosos (280-275), era el tema principal del libro sexto de los *Annales*.

[325] Es decir, «te aseguro, Eácida, poder vencer los romanos» (cf. *Ann.*, frag. 167 Sk.: *aio te Aeacida Romanos vincere posse);* Pirro *(Burrus)* se consideraba descendiente de un hijo de Aquiles (hijo de Peleo y nieto, a su vez, de Éaco). Acerca de este oráculo y de su posible invención por parte de Enio, quien habría tomado como modelo el oráculo de Creso anteriormente mencionado, cf. H. W. Parke, *The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon,* Oxford, 1967, págs. 144-145.

[326] Cf. *Ann.*, frags. 197-198 Sk. *(stolidum genus Aeacidarum: / bellipotentes sunt magis quam sapientipotentes*, en referencia a figuras —«más capaces para la guerra que diestras para el saber»— como la de Aquiles; cf. Hesiodo, frag. 203 Merkelbach-West, donde se contraponen de manera similar —casi funcionalmente— los linajes caracterizados por

aun así, habría podido entender esa anfibología del verso, y que 'el sometimiento de los romanos' no tenía en absoluto un mayor valor en relación a él que en relación a los romanos, pues aquella anfibología que traicionó a Creso habría podido engañar incluso a Crisipo, pero ésta ni siquiera a Epicuro[327].

Pero la cuestión capital es la siguiente: ¿por qué no se 117 57
dan a conocer ya de ese modo los oráculos de Delfos, y no sólo en nuestra época, sino desde hace tiempo, hasta el extremo de que ya no hay nada que se considere más despreciable? Cuando se les insiste en este tema, afirman que la fuerza de ese lugar —de donde surgía aquella exhalación de la tierra, gracias a la cual la Pitia, con la mente en trance, daba a conocer los oráculos— se desvaneció a causa de su antigüedad[328]. Podrías pensar que se está hablando del vino o de la salazón, cosas que pierden sus cualidades con el paso del tiempo. Pero se trata de la fuerza de un lugar, y no ya de una fuerza natural, sino incluso divina... ¿Cómo, en fin, pudo llegar ésta a desvanecerse? «Por su antigüedad», dirás. ¿Acaso es que antigüedad alguna puede poner fin a una fuerza de carácter divino? Por otra parte, ¿qué puede haber tan divino como un soplo procedente de la tierra, que conmueve la mente de tal manera que la hace capaz de ver de antemano aquello que va a pasar, de modo que no sólo lo distingue con mucha antelación, sino que incluso lo pronuncia de manera rítmica y en verso? Por otra parte, ¿cuándo se disipó esa fuerza?, ¿acaso fue en el momento en que la humanidad comenzó a ser menos crédula?

---

su *alkḗ* ['riqueza'; Eácidas], por su *noûs* ['inteligencia'; descendientes de Amitaón] y por su *ploûtos* ['riqueza'; Atridas]).

[327] Cf. II 103.

[328] *SVF* II 1215; cf. I 38.

118 Demóstenes al menos, que vivió hace casi trescientos años, ya decía que la Pitia ejercía por entonces el *philippízein,* esto es, que casi actuaba del lado de Filipo[329]. Esto apuntaba, en realidad, al hecho de que —según decía— había actuado de una manera corrupta a instancias de Filipo; por lo que cabe estimar que también en otros oráculos délficos pudo darse cierta falta de autenticidad... No entiendo cómo estos filósofos, supersticiosos y casi fanáticos, parecen preferir cualquier cosa antes que dejar de ser unos ineptos[330]. Preferís que se haya disipado y extinguido eso —lo cual, si alguna vez hubiera existido, a buen seguro sería eterno— antes que dejar de creer en aquello que no merece crédito alguno.

Sueños

58 119 En el caso de los sueños el error es similar. Su defensa, desde luego, ¡durante cuánto tiempo se ha practicado! Estiman que nuestros espíritus son de carácter divino, que se han extraído desde el exterior, y que el mundo está repleto de una multitud de espíritus que experimentan el mismo sentir[331]. Por tanto, gracias a la condición divina que posee la propia mente, y gracias a su unión con las mentes que se encuentran en el exterior, puede distinguirse aquello que va a pasar. Por su parte, Zenón piensa que nuestro espíritu se contrae, deslizándose hasta casi caer, y que en eso precisamente consiste el dor-

---

[329] Se trata de Filipo II de Macedonia (382-336; cf. DEMÓSTENES, XVIII [*De corona*] 176; ESQUINES, III 130, ambas obras traducidas por Cicerón; la forma verbal aludida puede compararse con el famoso *euripidaristophanízein* empleado por CRATINO, frag. 342 Kassel - Austin, así como con el *aristotelízein* de ESTRABÓN, XIII 1, 54).

[330] Cf. II 86.

[331] Lat. *consentientium;* cf. I 64, 70, 110.

mir[332]. Además, Pitágoras y Platón, autores de todo crédito, nos recomiendan que, al objeto de poder ver cosas más ciertas durante los sueños, nos dispongamos a dormir después de habernos preparado mediante un cierto régimen de vida y de alimentación[333]. Los pitagóricos, desde luego, ordenan abstenerse sobre todo de habas, como si con esa comida se nos hinchase en realidad la mente, y no el vientre... ¡No sé cómo es posible, pero no puede decirse nada tan absurdo que no lo diga ya alguno de los filósofos![334].

Por tanto, ¿cuál de estas dos cosas estimamos que ocu- 120
rre? ¿Los espíritus de los que duermen se mueven, por sí mismos, mientras sueñan[335], o bien —como estima Demócrito— resultan impresionados a través de una imagen visual externa y adventicia[336]? Porque, tanto si es de este modo como si es de aquel otro, muchísimas cosas falsas pueden parecerles verdaderas a quienes sueñan. También a quienes navegan les parece que se mueven las cosas que están quietas, y, produciendo una determinada obstrucción de los ojos, parecen ser dos las luces de la lámpara, en lugar de una[337]. ¿Para qué voy a decir la gran cantidad de cosas falsas que les parece ver a los dementes o a los ebrios? Por tanto, si no ha de creerse en visiones semejantes, no sé por qué ha de creerse en los sueños. Si quisieras, cabría discutir acerca de este tipo de errores, tanto como acerca de los sueños, de tal

---

332 Cf. *SVF* I 130.

333 Cf. I 60-62.

334 Se recoge una reflexión similar, a propósito de la materia que constituye los sueños, en II 146; cabe comparar Varrón, *Eumen.*, frag. 122 Astbury *(tam infandum quod non aliquis dicat philosophus)*.

335 Cf. I 63, 70, 129.

336 Cf. 68 B 166 DK; *Nat.* I 105-110.

337 Cf. Aristóteles, *Sobre los sueños* 461a21-23, 461b30-462a7; *Eth. Eud.* 1246a28-29; *Probl.* 959a9-19; acerca de las falsas impresiones producidas por los sentidos, cf., asimismo, *Luc.* 47-54, 80-81, 88-90.

manera que, si parece moverse lo que está quieto, podrías decir que se anuncia un terremoto o una fuga repentina, y, por otra parte, que mediante la doble luz de la lámpara lo que se revela es que se está preparando trifulca y sedición.

59 121 Además, mediante el pronóstico pueden extraerse —a partir de las visiones de los dementes y de los ebrios— innumerables cosas que parece que vayan a pasar[338].

Porque ¿acaso hay alguien que, tirando durante todo un día, no dé en el blanco alguna vez?[339]. Soñamos durante noches enteras, y no hay prácticamente ninguna noche durante la que no durmamos; ¿cómo podemos extrañamos de que aquello que hemos soñado llegue a cumplirse alguna vez? ¿Qué hay tan incierto como una tirada de tabas? Sin embargo, no hay nadie que, tirando a menudo, no saque alguna vez la jugada de Venus, y en ocasiones hasta dos y tres veces[340]. Por tanto, ¿acaso vamos a preferir, como unos ineptos, decir que eso ocurre a instancia de Venus, y no por casualidad? Pues, si en los demás momentos no ha de creerse en las visiones falsas, no veo qué tiene de excepcional el sueño, para que lo falso tenga en él la calidad de verdadero.

122 Pues, si la naturaleza lo hubiera dispuesto de tal manera que quienes duermen pudieran llevar a cabo aquello que sueñan, todos los que van a acostarse deberían ser atados, porque sufrirían mayores trastornos al soñar que los que sufren algunos dementes. Y, si no ha de concederse crédito a las visiones de los dementes, por el hecho de ser falsas, no entiendo por qué ha de creerse en las visiones de quienes sueñan, las cuales reflejan incluso una mayor perturbación... ¿Acaso será porque los dementes no cuentan sus visiones al

338 Es probable que en este lugar haya una laguna textual; al respecto, cf. A. S. Pease, *Div.*, págs. 546-547.

339 Cf. Aristóteles, *Div. somn.* 463b20-22.

340 Cf. I 23.

pronosticador, mientras que sí se las cuentan aquellos que han tenido un sueño?

Me pregunto, además: si yo quisiera escribir o leer algo, emitir un canto —ya sea con mi voz tan sólo, o bien acompañado de lira—, o explicar algo de carácter geométrico, científico o referente a la dialéctica, ¿habría de esperar a tener un sueño, o habría de aplicar más bien una habilidad? Ninguna de estas cosas puede llegar a conseguirse sin aplicar una habilidad. Es más: tampoco si quisiese hacerme a la mar manejaría el timón de la manera que he soñado, porque mi castigo sería inmediato.

Pues bien, ¿cómo puede ser que los enfermos recaben su 123
medicina del pronosticador de sueños, y no del médico? ¿Acaso Esculapio o Serapis pueden prescribirnos, a través del sueño, la manera de restablecer nuestra salud[341], mientras que Neptuno no puede ofrecer sus prescripciones a los navegantes? Y, si Minerva está dispuesta a dar su medicina sin necesidad de un médico[342], ¿acaso no ofrecerán las Musas, a las personas que sueñan, el conocimiento de la escritura, de la lectura y de las demás habilidades? Mas, si se ofreciera la manera de restablecer la salud, también se ofrecerían las cosas que he dicho; como tales cosas no se ofrecen, tampoco la medicina; una vez sojuzgada esta posibilidad, ya se ha privado de toda autoridad a los sueños.

---

[341] Serapis era una divinidad egipcia, asociada con frecuencia a Esculapio y a los ritos de incubación *(incubatio,* gr. *egkoímēsis),* que se practicaban en Epidauro, en Pérgamo y en Roma (en este lugar desde el 292, según Livio, *Per.* del libro XI; se transportó la estatua de Esculapio —obra de Trasímenes de Paros— desde Epidauro hasta Roma, de acuerdo con lo prescrito en los libros, al objeto de hacer frente a una epidemia; cf., asimismo, Livio, X 47, 7). En cualquier caso, ya Hipócrates recordaba la conveniencia de añadir al ruego a la divinidad remedios de tipo propiamente médico *(Diaet.* IV 87).

[342] Se alude así a la Atenea *Hygíeia (Minerva medica).*

60 124 Pero puede ocurrir que estas cuestiones estén al alcance de cualquiera; veamos ahora las más profundas[343]. Y es que, o bien existe una especie de fuerza divina que nos proporciona las señales propias de los sueños, al objeto de ofrecernos su consejo, o bien los pronosticadores —a partir de esa correspondencia y uniformidad que existe en la naturaleza y a la que llaman *sympátheia*[344]— entienden qué es aquello que se corresponde con cada asunto, y qué es lo que sigue a cada cosa, o bien ni una cosa ni otra, sino que lo que hay es una especie de observación regular y permanente de qué es aquello que está sucediendo —cuando se experimenta una visión durante el reposo— y de qué es lo que suele seguirse. Por tanto, ha de entenderse, en primer lugar, que no existe fuerza divina alguna que produzca los sueños. Y, desde luego, es evidente el hecho de que ninguna de las visiones propias de los sueños procede del numen de los dioses, porque los dioses sí que harían, en beneficio nuestro, que pudiésemos ver de antemano el futuro.

125 ¿Cuántos hay, por tanto, que obedezcan a los sueños, que los entiendan y que los recuerden? ¡Cuantísimos son, por cierto, los que los desprecian y piensan que tal superstición es propia de un espíritu débil y de anciana! Por tanto, ¿qué razón puede haber para que un dios, al dar su consejo, advierta mediante sueños a unas personas que no consideran que esos sueños sean dignos, no ya de atención, sino ni siquiera de recuerdo? Y es que la divinidad no puede ignorar cuál es la mentalidad de cada persona, ni es digno de ella

---

343 Se distinguen a continuación tres apartados (las señales entendidas como advertencias procedentes de la divinidad, su interpretación basada en el concepto de 'simpatía', y su interpretación basada en la observación), que ocupan los parágrafos 124-142, 142-145 y 146, respectivamente.

344 Cf. *Nat.* III 28.

hacer algo en vano y sin causa, cosa incompatible incluso con la seriedad que caracteriza al ser humano. Así que, si la mayoría de los sueños se ignora o se desatiende, o bien no sabe esto el dios, o bien se sirve en vano de la señal que procuran los sueños. Ni una cosa ni la otra se corresponde con un dios; por tanto, ha de declararse que la divinidad no nos manifiesta nada a través de los sueños.

También me pregunto lo siguiente: si es un dios el que 126 61
nos ofrece esas visiones, al objeto de que podamos ver las cosas de antemano, ¿por qué no nos las ofrece cuando estamos despiertos, en vez de cuando estamos dormidos[345]? Y es que, tanto si un impulso externo y adventicio agita el espíritu de quienes duermen, como si se mueve ese espíritu por sí mismo[346], o si es cualquier otra la causa por la que nos parece que vemos, oímos o hacemos algo durante el reposo, esa misma causa podría darse cuando estamos despiertos. Y, si fueran los dioses quienes lo hicieran, durante el reposo, en beneficio nuestro, lo mismo harían cuando estamos despiertos, máxime cuando Crisipo dice —refutando así a los académicos— que es muchísimo más claro y seguro aquello que les parece a los que están despiertos, que lo que les parece a los que sueñan[347]. Habría sido, por tanto, más digno de la bondad divina, si es que quería darnos su consejo, ofrecerle unas visiones más claras al que está despierto, en vez de ofrecérselas más oscuras a través del sueño. Ya que esto no ocurre, hay que pensar que los sueños no son de carácter divino.

---

[345] Cf. I 85.

[346] Es decir, de acuerdo con la teoría de Demócrito, o bien con la que postula la existencia de una actuación independiente por parte del propio espíritu; al respecto cf. II 120.

[347] *SVF* II 62.

127 Pero, además, ¿qué necesidad había de rodeos y de requiebros, de modo que tengamos que servirnos de los intérpretes de sueños, en lugar de decirnos la divinidad, directamente —si es que quiere darnos consejo—, «haz esto, no hagas eso», y en lugar de ofrecer tal visión al que se encuentra despierto, en vez de ofrecérsela al que duerme?

62 Y, además, ¿quién se atreverá a decir que todos los sueños son verdaderos? «Algunos sueños son verdaderos» —dice Enio—, «pero no necesariamente todos»[348]. ¿En qué consiste, en fin, esa distinción? ¿Qué es lo que caracteriza a los sueños verdaderos y qué a los falsos? Y, si los verdaderos nos los envía un dios, ¿de dónde nacen los falsos? Pues, si también éstos son divinos, ¿acaso hay algo más incoherente que un dios?[349]. Por otra parte, ¿cabe algo más necio que excitar las mentes de unos mortales a través de visiones falsas y mendaces?[350]. Pero, si las visiones verdaderas son de procedencia divina, mientras que, por otra parte, son de procedencia humana las falsas e inanes, ¿cómo es que tenemos la facultad de distinguir unas de otras, de manera que podemos decir que esto lo ha hecho un dios y eso otro la naturaleza, y no todo un dios —cosa que negáis— o todo la naturaleza? Puesto que negáis lo primero, esto segundo habría de reconocerse por necesidad.

128 Por lo demás, llamo 'naturaleza' a aquella en virtud de la cual el espíritu no puede llegar a detenerse nunca, que-

[348] Cf. *Inc.*, frag. 346 J. La distinción clásica entre *somnia vera* (puerta de cuerno) y *somnia falsa* o *vana* (puerta de marfil), en el ámbito literario, la establece Penélope en HOMERO, *Od.* XIX 560-569 (cf., asimismo, PLATÓN, *Charm.* 173a; VIRGILIO, *Eneida* VI 893-899).

[349] Una reflexión similar se apunta en II 38.

[350] Se sobreentiende que la frase va referida a los dioses, como propone restituir CHR. SCHÄUBLIN, pág. 252 *⟨inmortales dicere⟩*.

dando así privado de actividad y de movimiento[351]. Éste, cuando el cuerpo se fatiga, no puede servirse ni de los miembros ni de los sentidos, y se precipita en visiones distintas entre sí y confusas, a partir —como afirma Aristóteles— de los restos que persisten de aquellas cosas que ha hecho —o pensado— mientras estaba despierto[352]. A causa de la mezcla de tales restos surgen a veces extrañas especies de sueños; si, entre estos sueños, unos son falsos y otros verdaderos, bien querría saber en virtud de qué marca pueden reconocerse unos y otros. Si no existe ninguna, ¿para qué hemos de oír a los intérpretes? Si hay alguna, anhelo oír cuál es... ¡Pero se quedarán sin saber qué decir!

Y es que estamos pasando ya a discutir cuál de las dos 129 63
cosas es más probable: que los dioses inmortales, superiores en notoriedad a todos los seres, visiten los lechos de cuantos mortales hay por doquier, así como también sus camastros[353] (y que, al ver a alguien roncar, le infundan visiones tortuosas y oscuras, para que éste, aterrado por el sueño, se las lleve al pronosticador por la mañana), o más bien que sea algo natural que al espíritu, cuando se halla vivamente agitado, le parezca ver, mientra duerme, aquello que vio estando despierto. ¿Es más digno de la filosofía interpretar estas cosas mediante la superstición propia de las hechiceras, o más bien mediante una explicación basada en la naturaleza? De manera que, además, aunque pudiera hacerse una

---

[351] Cf. II 139; *Rep.* VI 27; *Luc.* 48; *Tusc.* I 53-54; Platón, *Fedro* 245de.

[352] Cf. I 45, II 140, Aristóteles, *Sobre los sueños* 461a14-23 (a propósito de las *hypóloipoi kinēseis* o 'movimientos residuales' que, una vez producidos por la sensación, regula la fantasía; cf., asimismo, *An.* 432a9-10); acerca de la confusión azarosa que ofrecen las imágenes oníricas cf., por ejemplo, Esquilo, *Prom.* 448-450.

[353] Cf. II 105.

interpretación verdadera de los sueños, aun así, aquellos que la profesan no podrían practicarla, porque pertenecen a una clase de personas sumamente frívolas e incultas. Tus estoicos, por otra parte, dicen que nadie puede ser adivino, a excepción del sabio[354].

130 Crisipo, al menos, define la adivinación con las siguientes palabras: es la capacidad de reconocer, ver y explicar aquellos signos que los dioses les ponen a los hombres por delante[355]. El cometido de tal adivinación, por otra parte, es el de conocer de antemano cuál es la disposición de los dioses hacia los seres humanos, qué es lo que les manifiestan, y de qué modo puede conjurarse o expiarse. Y es también Crisipo quien define de este modo la interpretación de los sueños: es la capacidad de distinguir y explicar aquello que los dioses les manifiestan a los hombres a través de los sueños. ¿Qué pasa, entonces? ¿Se necesita para eso una mediocre sabiduría, o más bien un talento eminente y una perfecta instrucción? Por nuestra parte, no hemos conocido a nadie semejante.

64 131 Por tanto, aunque te concediera que la adivinación existe —cosa que nunca haré—, mira no sea que, aun así, no podamos encontrar a ningún adivino[356]. Por otra parte, ¿qué mentalidad tienen los dioses, si resulta que no nos manifiestan en sueños lo que por nosotros mismos podemos entender, ni aquello para lo que podamos disponer de intérpretes? Y es que, si los dioses nos ofrecen cosas de las que no podemos adquirir conocimiento, y para las que tampoco podemos disponer de un exégeta, serían similares a unos

[354] Cf. *SVF* III 607.

[355] Cf. *SVF* II 1189.

[356] Dada la dificultad que plantea encontrar a un verdadero sabio (cf. II 61).

púnicos o a unos hispanos que hablaran sin intérprete alguno en nuestro senado[357].

Pero, además, ¿a qué responden las oscuridades y enigmas de los sueños? Porque los dioses deberían querer que entendiésemos aquello que nos advierten en nuestro propio beneficio. «Y bien, ¿acaso es que ningún poeta o ningún científico es oscuro?» Aquel famoso Euforión, por cierto, incluso demasiado oscuro[358], mas no lo es Homero. Pues bien, ¿cuál de los dos es mejor? Es enormemente oscuro Heráclito[359], y no lo es en absoluto Demócrito. Pues bien, ¿acaso cabe compararlos? ¿Me adviertes, en mi propio beneficio, de algo que no soy capaz de entender? Por tanto, ¿para qué me adviertes? Es como si un médico le mandase a alguien que ha caído enfermo que tomara

132 (margin, beside "Pero, además, ¿a qué responden las oscuridades y enig-")
133 (margin, beside "incluso demasiado oscuro, mas no lo es Homero. Pues")

---

[357] Cf. *Del supremo bien y del supremo mal* V 89; sobre la utilización de intérpretes en el senado durante este periodo, sobre todo cuando se trataba de lenguas distintas del griego, cf. B. Rochette, *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain,* Bruselas, 1997, págs. 92-96.

[358] Poeta helenístico del s. III, cultivador de la poesía alejandrina (cf. *Tusc.* III 45: *o poetam egregium! quamquam ab his cantoribus Euphorionis contemnitur;* a propósito de este pasaje, cf. L. A. de Cuenca, *Euforión de Calcis,* Madrid, 1976, pág. 24). Acerca del rechazo ciceroniano hacia la poesía 'neotérica' (encarnada para él en autores como Cina o Galo, más que en Catulo y otros poetas ya desaparecidos, como por ejemplo Calímaco [*Tusc.* I 93], a los que, en cierto modo, admiraba e imitaba), cf. *Cartas a Ático* VII 2, 1 (c. fin. de noviembre del 50), *Or.* 161 *(poetae novi),* y, acerca de este tema, en general, M. Brioso, «Sobre un verso de Cicerón», *Habis* 6 (1975), 109-115; D. R. Shackleton Bailey, «Cicero and early Latin poetry», *ICS* 8 (1983), 239-249; W. Clausen, «Cicero and the new poetry», *Harvard Studies in Classical Philology* 90 (1986), 159-170; N. Horsfall, «Cicero and poetry. The place of prejudice in literary history», *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 7 (1993), 1-7.

[359] La oscuridad de Heráclito era proverbial en la antigüedad, como puede observarse en múltiples testimonios (para el caso de Cicerón, cf. *Nat.* I 74; III 35; *Del supremo bien y del supremo mal* II 15).

un terrígeno, herbígrado, domiporto, desprovisto de sangre[360],

en vez de 'un caracol', como acostumbran a decir las personas[361]. Cuando el pacuviano Anfión dijo, muy oscuramente,

a cuatro patas, de lento paso, agreste, a ras de suelo, rugosa,
de cabeza corta, cuello serpentino, fiero aspecto,
sin tripa, sin alma pero de animal sonido[362],

entonces respondieron los áticos:

no lo entendemos, a no ser que hables abiertamente.

Aquél entonces, en una sola palabra: 'tortuga'. Pues bien, ¿no habrías podido decirlo desde un principio, citarista?

65 134 Un individuo refiere al pronosticador haber soñado que un huevo pendía, mediante una correa, de la cama de su habitación (este sueño se encuentra en el libro de Crisipo[363]). El pronosticador le respondió que había un tesoro enterrado bajo la cama. Cavó, encontró un poco de oro, y este poco rodeado de plata. Le envió al pronosticador el poquito de plata que le pareció bien, y entonces le dijo aquél: «¿nada de la yema?» Y es que, según le parecía, esa parte del huevo indicaba la presencia de oro, y el resto la de plata. Pues bien, ¿acaso es que ninguna otra persona soñó alguna vez

---

[360] Frag. 56 Bl., *Inc.* 2 Soub. (cf. Lucilio, *Sat.*, frag. *Dub.* 35 Charpin [1377 M]; Hesiodo, *Trabajos y días* 571; Ateneo, II 63a-d).

[361] Acerca de los usos curativos del caracol cf. Plinio, XXX 44-46.

[362] Cf. Pacuvio, *Antiop.*, frags. 4-6 W, así como *Luc.* 20, Homero, *Hymn. Herm.* (IV) 25-54 (sobre la invención de la lira, construida mediante un caparazón de tortuga que actúa como caja de resonancia); Sófocles, *Ichneut.*, frag. 314, vs. 300-312 Radt; A. Grilli, «Nota su due frammenti poetici arcaici», en A. Ronconi *(et al.)*, *Poesia latina in frammenti. Miscellanea filologica*, Génova, 1974, págs. 281-285.

[363] *SVF* II 1201; cf. I 6.

con que veía un huevo? ¿Por qué, entonces, sólo ese fulano encontró un tesoro? ¡A cuantísimos pobres, dignos de la protección de los dioses, no les advierte sueño alguno, al objeto de que encuentren un tesoro? Por otra parte, ¿por qué causa se da tan oscuramente esa advertencia, de modo que haya que establecer la similitud con el tesoro a partir de un huevo, en vez de ordenarse abiertamente buscar el tesoro, tan abiertamente como Simónides fue disuadido de hacerse a la mar[364]?

Luego los sueños oscuros no se corresponden en abso- 135
luto con la majestad propia de los dioses.

Vayamos a lo abierto y claro, como es lo de aquel asesi- 66
nado por el posadero de Mégara, como lo de Simónides, que fue disuadido de hacerse a la mar por aquel a quien había inhumado[365], como también lo de Alejandro, que me extraña se te haya pasado... Cuando su íntimo amigo Ptolemeo resultó herido en combate a causa de un proyectil envenenado y se moría, entre sumo dolor[366], a consecuencia de la herida, este Alejandro, sentado a su lado, quedó aturdido por el sueño. Se dice que entonces, mientras reposaba, le pareció que un dragón al que alimentaba su madre, Olimpiade, llevaba en la boca una raicilla, y que le decía, al mismo tiempo, en qué lugar se criaba ésta (el lugar no estaba lejos de allí); que, por otra parte, era tan grande su poder que sanaría fácilmente a Ptolemeo. Cuando Alejandro, una vez despierto, narró el sueño a sus amigos, se mandó a unos cuantos para que fuesen a buscar aquella raicilla. Se dice

[364] Cf. I 56.

[365] Cf. I 56-57.

[366] De Alejandro, según entiende S. TIMPANARO, pág. 219. En el episodio se alude al general del ejército de Alejandro que luego fue monarca de Egipto (Ptolemeo I Soter) y fundador de la Biblioteca de Alejandría (continuada por su hijo Ptolemeo II Filadelfo).

que ésta fue encontrada y Ptolemeo sanado, al igual que muchos soldados que habían sido heridos a causa del mismo tipo de dardo.

136 También has referido muchos sueños procedentes de las historias: el de la madre de Fálaris, el de Ciro el Viejo[367], el de la madre de Dionisio[368], el del púnico Amílcar, el de Aníbal, el de Publio Decio[369], el ya conocidísimo acerca del primer danzarín, también el de Gayo Graco[370], y el reciente sueño de Cecilia, la hija de Baliárico[371]. Pero estas cosas son del extranjero y, por esta causa, menos conocidas para nosotros; algunas han sido, probablemente, incluso inventadas[372]. Porque ¿quién puede darnos garantía sobre cosas como ésas? ¿Qué tenemos nosotros que decir acerca de nuestros sueños? Tú sobre mi inmersión, y la de mi caballo, hasta llegar a la orilla, y yo sobre Mario, con sus fasces de laurel, ordenando que se me condujera hasta su monumento[373].

67 Todos los sueños, Quinto, tienen un solo fundamento[374]. ¡Por los dioses inmortales, miremos por que éste no se vea postergado, a consecuencia de nuestra depravada superstición!

137 Porque tú, ¿a qué Mario piensas que vi? A una apariencia, a una imagen suya según creo, tal y como le parece a Demócrito[375]. ¿De dónde procedió tal imagen? Porque éste

---

[367] Cf. I 46, para ambos episodios.

[368] Cf. I 39.

[369] Cf. I 50, 48-49 y 51, respectivamente.

[370] Cf. I 55 y 56, respectivamente.

[371] Cf. I 4, 99.

[372] Los cuatro últimos ejemplos son, en realidad, más bien romanos; acerca del posible carácter ficticio de tales anécdotas, cf. II 27.

[373] Cf. I 58 y 59, respectivamente.

[374] Es decir, el propuesto por Aristóteles y ya apuntado en II 128.

[375] Cf. II 120, asi como, en tono jocoso, *Fam.* XV 16.

pretende que las imágenes fluyen a partir de cuerpos sólidos y de figuras reales... Por tanto, ¿en eso se había convertido el cuerpo de Mario? Dice[376]: «Procedía del cuerpo que él tuvo. Todo se encuentra lleno de imágenes». Por tanto, ¿es esa imagen de Mario la que me persiguió a mí hasta el campo de Atina? «Y es que no puede concebirse ninguna apariencia que no derive de una impresión de imágenes».

¿Qué pasa, entonces? ¿Están esas imágenes tan prestas a 138
oír lo que decimos que, tan pronto como lo deseamos, acuden corriendo? ¿Incluso las de las cosas que no existen? Y es que ¿acaso hay alguna forma tan poco habitual, tan vacua, que no pueda representársela el espíritu a sí mismo? Así, llegamos a concebir la forma de cosas que, sin embargo, nunca hemos visto: ciudades perfectamente ubicadas, figuras humanas...[377].

Pues bien, cuando pienso en los muros de Babilonia[378], 139
o en la faz de Homero, ¿acaso es una imagen de éstos la que me produce tal impresión? Por tanto, puede resultarnos conocido todo aquello que nosotros queramos, porque no hay nada acerca de lo cual no podamos pensar. Luego ninguna imagen se abalanza desde el exterior sobre el espíritu de quienes duermen, ni en absoluto hay imágenes que fluyan..., ni he conocido a nadie que, revestido de mayor autoridad, haya dicho tan sólo tonterías. Ésa es la condición natural que caracteriza a los espíritus, de modo que, cuando están despiertos, se encuentran llenos de vigor, y no gracias a un impulso adventicio, sino gracias a su propio movimiento, el

---

[376] Demócrito o bien cualquiera de sus seguidores, según ha de entenderse.

[377] El problema ya se había planteado, desde una perspectiva epicúrea, en *Nat.* I 106.

[378] Cf. HERÓDOTO, I 178-179.

cual está provisto de una increíble velocidad[379]. Cuando estos espíritus se apoyan sobre los miembros, sobre el cuerpo y sobre los sentidos, todo lo distinguen, todo lo piensan y lo sienten con una mayor seguridad. Por otra parte, cuando tales cosas desaparecen y, a causa de la fatiga corporal, el espíritu se queda a solas, entonces actúa por sí mismo. Y así es como se presentan ante él aquellas formas y aquellas maneras de actuar, mientras que son muchas las cosas que parecen oírse y decirse.

140 Está claro que tal multitud de percepciones —tan distintas entre sí, y entremezcladas de todas las maneras posibles— se presentan ante el espíritu cuando éste se encuentra débil y distendido, y que lo que se mueve y se agita en él son, sobre todo, los restos de aquellas cosas que hemos pensado o hecho mientras estábamos despiertos[380]. Así, en aquellos tiempos, estaba muy presente en mi espíritu Mario, ya que recordaba cómo soportó él su grave caída, con qué gran fortaleza de ánimo y constancia[381]. Creo que ésa fue la causa de que soñase con él.

68 A ti, por tu parte, te pareció, dado que pensabas con preocupación acerca de mí, que yo emergía de pronto del río. Y es que quedaban en tu espíritu y en el mío huellas de los pensamientos que tuvimos durante la vigilia. Mas se añadieron algunas cosas, como en mi caso lo referente al monumento de Mario y, en tu caso, lo de que el caballo sobre el que yo iba, sumergido a la vez que yo, apareció de nuevo.

---

[379] Acerca de la velocidad característica del espíritu, cf. *Tusc.* I 43 *(nihil est animo velocius).*

[380] Cf. I 45, II 128.

[381] La opinión de Cicerón acerca de su paisano Mario —con cuyo exilio comparaba en cierto modo el suyo propio— fue bastante cambiante; al respecto cf. S. TIMPANARO, pág. 279, n. 186.

¿Acaso estimas tú que habría alguna anciana tan insensata como para creer en los sueños, si tales cosas no ocurrieran alguna vez, ya sea por casualidad, por azar o porque sí? A Alejandro le pareció que un dragón hablaba[382]. Esto puede ser completamente falso, o puede ser verdadero; pero, aunque fuera verdadero, no es extraño, porque él no oyó hablar al dragón, sino que le pareció oírlo, y, además —para que sea más grandioso—, éste habló mientras llevaba una raíz en la boca. Pero nada resulta grandioso para el que sueña. Me pregunto, por lo demás, por qué tuvo Alejandro tan brillante y tan certero sueño, mientras que no lo tuvo en otras ocasiones él mismo, ni han sido muchas las veces que los demás tuvieron sueños así. Yo, al menos, aparte de aquello referente a Mario, ningún sueño en absoluto, que yo recuerde; por tanto, en vano consumí tantas noches, durante un periodo de vida tan prolongado. 141

Ahora desde luego —a consecuencia de la interrupción 142 de mi actividad forense— he pasado menos noches en vela y he dormido más siestas (a las que no solía recurrir antes...)[383], pero, pese a dormir tantísimo, no he recibido advertencias a través de sueño alguno[384], ni aun tratándose de asuntos de tan gran importancia, y nunca me parece tanto que estoy soñando como cuando veo a los magistrados en el foro o al senado en la curia[385].

---

[382] Cf. II 135.

[383] Lat. *et lucubrationes detraxi et meridiationes addidi,* con búsqueda del paralelismo.

[384] Como observó Aristóteles, ilustrándolo mediante el ejemplo de los melancólicos (cf. I 81), la facultad de soñar no depende del dormir mucho *(Probl.* 957a32-35).

[385] Cicerón parece insinuar, como en otros lugares, que, bajo la dictadura de César, las instituciones republicanas eran irreales, una especie de representación onírica.

69 En efecto (esto es lo que viene después, según nuestra división[386]), ¿en qué consiste esa unión de carácter ininterrumpido que existe en la naturaleza —a la que, como dije, llaman *sympátheia*[387]—, en virtud de la cual se debe deducir la existencia de un tesoro a partir de un huevo[388]? Pues los médicos, a partir de algunos síntomas, deducen el advenimiento o el agravamiento de las enfermedades, y dicen que hasta pueden deducirse algunas señales referentes a la salud a partir de cierto tipo de sueños, como, por ejemplo, lo de si estamos bien o mal alimentados[389]. Pero ¿en virtud de qué afinidad natural cabe vincular con los sueños un tesoro, una herencia, una distinción, una victoria o tantas otras cosas del mismo tipo?

143 Se dice que un individuo expulsó unos cálculos mientras se unía, en sueños, mediante el abrazo de Venus[390]. Veo la 'simpatía', porque la visión que se le ofreció mientras dormía fue tal, que la fuerza de la naturaleza —y no una errónea ilusión— le produjo lo sucedido[391]. Pues bien, ¿qué tipo

---

[386] Cf. II 124.

[387] Cf. II 34.

[388] Cf. II 134.

[389] Acerca de tales sueños, de valor sintomático, cf. HIPÓCRATES, *Diaet.* IV 87; ARISTÓTELES, *Div. somn.* 463a3-6, 17-21.

[390] Acerca de los sueños eróticos —característicos de la fase REM del sueño— y de sus consecuencias fisiológicas y morales, cf. L. GIL, «*Procul recedant somnia.* Los ensueños eróticos en la antigüedad pagana y cristiana», en J. L. MELENA (ed.), *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae,* I, Vitoria, 1985, págs. 193-219, con abundantes ejemplos de la literatura romana (cf., por ejemplo, LUCRECIO, IV 1030-1036); H. VON STADEN, págs. 386-387; A. BRAVO, «Sueño, ensueños y demonios en Evagrio Póntico», *Kolaios* 4 (1995), 457-477.

[391] Según entiende W. A. FALCONER, pág. 530, en este caso, el sueño parece ser, en realidad, consecuencia *(eventus)* de una causa física (del exceso de humedad en el organismo, propiamente, según sostenía Herófilo acerca de tales casos; cf. P. H. SCHRIJVERS, «La classification des

de naturaleza es la que ofreció a Simónides aquella aparición, a través de la cual fue disuadido de hacerse a la mar[392]? ¿Qué vínculo con la naturaleza tuvo aquel sueño que, según se escribe, tuvo Alcibiades, a quien le pareció en sueños —poco antes de su desaparición— que era cubierto con el manto de su amiga? Cuando yacía tendido, sin enterrar y abandonado por todos, una amiga cubrió el cadáver con su propio palio[393]. Luego ¿era algo inherente a aquello que iba a pasar, y tenía unas causas naturales, o lo produjo más bien la casualidad tal y como se soñó y sucedió?

Y bien, los pronósticos de los propios intérpretes, ¿acaso 144 70
no ponen de manifiesto cuál es su talento, más que la fuerza y el sentir común de la naturaleza? A un corredor que se proponía marchar a Olimpia le pareció, en sueños, que se le transportaba sobre un carro de cuadrigas. Por la mañana, al pronosticador. Mas aquél le dijo: «Vencerás, porque eso es lo que da a entender la velocidad y la fuerza de los caballos». Después va esa misma persona a Antifonte[394], pero éste le dice: «Necesariamente serás vencido; ¿no entiendes que cuatro han corrido por delante de ti?» He aquí otro corredor (y es que de sueños como éstos, y parecidos, está lleno el libro de Crisipo, lleno el de Antípatro...[395], ¡pero vuelvo con el corredor!): refirió al intérprete que, según le pareció en sueños, se había convertido en un águila. Enton-

rêves selon Hérophile», *Mnemosyne* 30 (1977), 13-27, esp. 26-27), si bien ha de entenderse que la polución (gr. *oneirōgmós)* también podría haber facilitado la expulsión de los cálculos (si se encontraban alojados, como es lo más probable, en la vejiga; al respecto cf. L. Gil, Therapeia. *La medicina popular en el mundo clásico,* Madrid, 1969, págs. 161, 393).

[392] Cf. I 56; II 134-135.

[393] Cf. Plutarco, *Alcib.* 39, 1-7. No tuvo la misma suerte, en parecidas circunstancias, César (cf. II 23).

[394] Cf. I 39.

[395] Cf. *SVF* II 1206; III Ant. 42.

ces él le dijo: «Tuya es la victoria, porque ningún ave vuela con más brío que ésa». Antifonte le dijo a ese mismo: «¡Tonto!, ¿acaso no ves que estás vencido? Resulta que esa ave, como persigue y asedia a otras, siempre va ella la última».

145 A cierta mujer casada, que deseaba tener un hijo y no sabía si estaba encinta o no, le pareció, mientras reposaba, que tenía su naturaleza sellada[396]. Lo contó. Se le dijo que no había podido concebir, ya que se hallaba sellada. Mas otro dijo que estaba encinta, pues no suele sellarse nada que se encuentra vacío[397]. ¿Qué clase de habilidad es la de un pronosticador que dedica su talento a la burla? Lo que he dicho, así como innumerables ejemplos que tienen recogidos los estoicos, ¿acaso manifiestan otra cosa que no sea la agudeza que hay en las personas, quienes emiten una interpretación así o asá, a partir de cualquier similitud[398]? Los médicos observan algunos síntomas a partir de las venas; a partir de la respiración del enfermo y de muchas otras cosas intuyen lo que va a pasar. Los navegantes, cuando han visto a los calamares bullir y a los delfines dirigirse a puerto, piensan que se está anunciando una tormenta. Estas cosas pueden explicarse fácilmente mediante la razón, y pueden atribuirse a la naturaleza, pero en modo alguno las que dije poco antes.

[396] *Natura* es aquí un eufemismo, en referencia a los genitales femeninos (el mismo término se emplea, en referencia a los masculinos, en *Nat.* III 56).

[397] El episodio recuerda el referido por Plutarco a propósito de Olimpiade, esposa de Filipo *(Vit. Alex.* 2).

[398] Cf. II 12. Acerca del concepto aristotélico de 'similitud' (gr. *homoiótēs),* aplicado al sueño en cuanto representación simbólica, puede consultarse *Div. somn.* 464b5-15; PH. VAN DER EIJK, pág. 326.

«Mas es que fue la observación permanente» —porque 146 71
ésta es la única parte que nos falta—, «la que, mediante la anotación de los acontecimientos, propició tal habilidad». ¿Es eso, en fin, lo que me estás diciendo? ¿Pueden ser objeto de observación los sueños? ¿De qué modo? Y es que su variedad es inmensa... No puede pensarse en nada que sea tan enrevesado, tan desordenado o tan monstruoso como para que no podamos soñarlo[399]. Por tanto, ¿cómo podemos dejar constancia de tales sueños, en número ilimitado y siempre nuevos, ya sea reteniéndolos en la memoria o mediante la observación? Los astrólogos anotaron los movimientos de las estrellas errantes. Y es que se encontró en estas estrellas un orden que no se pensaba que existiese. Enséñame, en fin, cuál es el orden y cuál es la coherencia que existe en los sueños. Por lo demás, ¿cómo pueden distinguirse los sueños verdaderos de los falsos, siendo que los mismos sueños resultan tener un desenlace distinto para cada uno, y que, aun cuando se trata de las mismas personas, no siempre tienen el mismo desenlace? Por tanto, si no solemos dar crédito a un hombre mendaz, ni siquiera cuando dice cosas verdaderas, me parece extraño que esos estoicos, al ver que un sueño ha resultado ser verdadero, no quiten crédito a ese uno, de entre muchos, en vez de afirmar la validez de innumerables sueños en virtud de uno sólo.

Por tanto, si ni la divinidad es la que produce los sueños, 147
ni existe relación alguna entre la naturaleza y los sueños, ni pudo establecerse la ciencia de los sueños a través de la observación, se llega al resultado de que no ha de atribuirse valor alguno a tales sueños, máxime cuando aquellas personas

---

[399] Se trata de la única documentación latina del adverbio *monstruose*, según observa S. TIMPANARO, pág. 409; una reflexión similar se recogía ya, a propósito de las opiniones de los filósofos, en II 119.

que los ven, precisamente, no son capaces de adivinar nada, mientras que aquellos que los interpretan aplican una conjetura, y no una facultad natural. Resulta que la casualidad, por su parte, ha producido, durante siglos casi innumerables, más cosas dignas de admiración que las que hay en las visiones propias de los sueños, y que nada hay más inseguro que una conjetura, la cual puede ser conducida en direcciones diversas, y, a veces, incluso hacia direcciones contrarias entre sí.

72 148 *Epílogo* Por tanto, ha de rechazarse también esa adivinación procedente de los sueños, al igual que las demás. Pues, a decir verdad, la superstición que se ha ido extendiendo entre las gentes ha oprimido el espíritu de todos prácticamente, y se ha enseñoreado de la debilidad humana[400]. Esto se ha dicho también en aquellos libros que se refieren a la naturaleza de los dioses[401], pero es en esta discusión donde lo hemos tratado con mayor profundidad. Y es que —según nos parecía— seríamos de gran provecho para nosotros mismos, así como para los nuestros, si conseguíamos eliminar la superstición desde sus cimientos. Pero —quiero que esto se entienda muy bien— al suprimirse la superstición no se está suprimiendo también la religión, pues lo propio del sabio es mirar por las tradiciones de los mayores, mediante la conservación de los ritos sagrados y de las ceremonias; la belleza del mundo y el orden de

[400] Cf. *Div.* I 7; el pasaje podría considerarse como una réplica del correspondiente lucreciano (I 62-63: *humana... vita... oppressa gravi sub religione).* La mentalidad supersticiosa —que Cicerón veía, probablemente, amparada y alentada por ciertas capas de poder, anhelantes de población cautiva— se caracteriza según esto por su falta de libertad y por su ausencia de raciocinio, hallándose predispuesta, por tanto, al individualismo y, como consecuencia de éste, a la injusticia (*Nat.* I 4).

[401] Cf., por ejemplo, *Nat.* I 117; II 71.

los fenómenos celestes obliga a reconocer que existe una naturaleza eminente y eterna, y que el género humano ha de levantar su vista y admirarla.

Por ello, mientras que la religión —que está unida al 149
conocimiento de la naturaleza— debe incluso propagarse, los vástagos de la superstición han de ser arrancados todos ellos, porque la superstición te acucia, te urge, y, a donde quiera que te dirijas, te persigue..., ya estés atendiendo a un vate o a un presagio, ya te dediques a inmolar o a observar un ave, si ves a un caldeo o a un arúspice, si relampaguea, si truena, si se produce una descarga del cielo, si se produce cualquier nacimiento o suceso que se asemeje a una aparición. Necesario es que suceda con frecuencia alguna de tales cosas, de manera que nunca puede uno sentirse con la mente tranquila[402].

El sueño parece ser una huida de todas las fatigas y 150
preocupaciones; mas de él, precisamente, nacen muchísimos temores y miedos. Estos mismos sueños tendrían, desde luego, menor valor por sí mismos, y no serían objeto de tanta atención, si los filósofos no hubieran asumido su defensa; y no me refiero, desde luego, a los filósofos más despreciados[403], sino a aquellos que son más agudos que nadie,

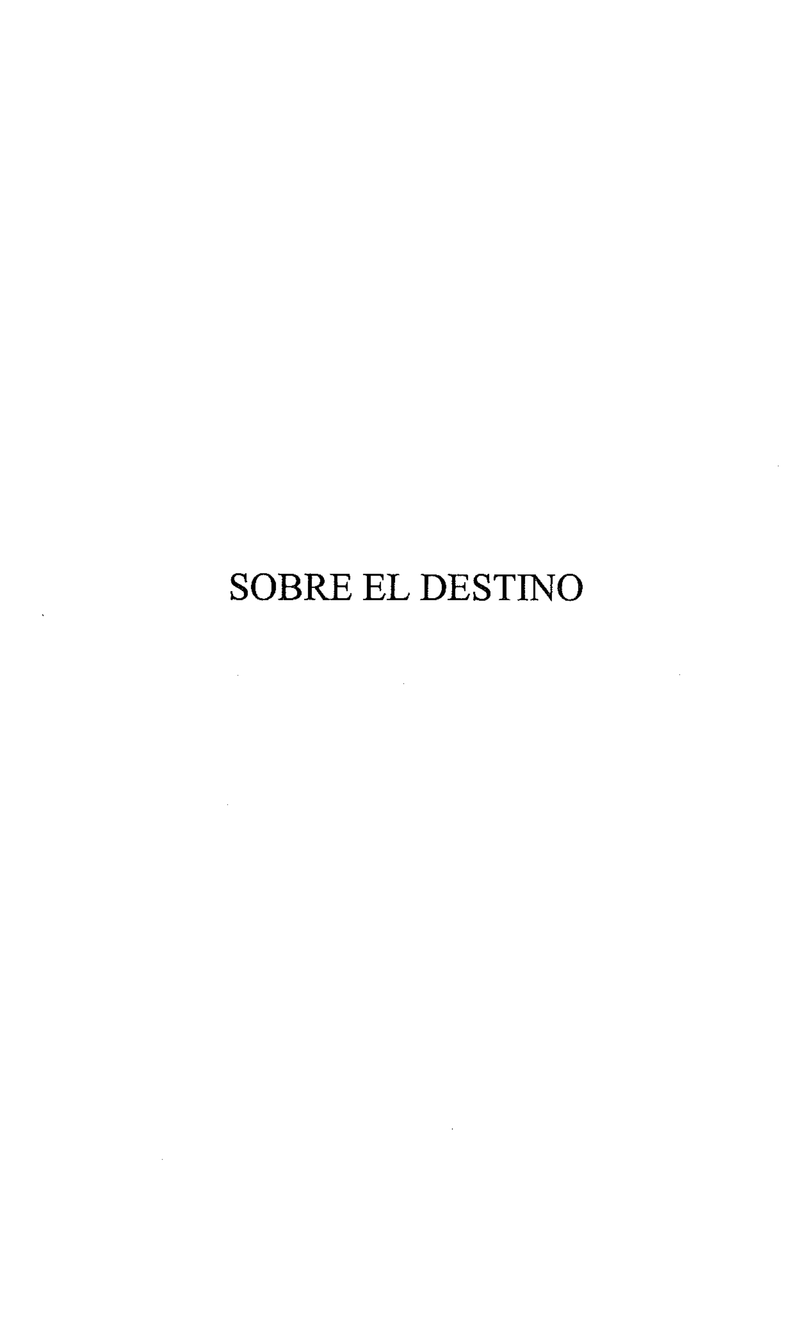
---

[402] Cicerón refleja la ansiedad morbosa que agobiaba a muchos de sus conciudadanos (especialmente a los estoicos más crédulos, según se desprende de II 83), y que sabían explotar los 'profesionales' de la época (cf. I 132), de acuerdo con el esquema de cautividad que reproduce cualquier sociedad pseudolaica en momentos de fuerte crisis cultural. Tal ansiedad, propiciada por la *superstitio,* había de combatirse —según él— mediante la práctica de la *religio,* signo de identidad de Roma (cf. *Nat.* II 8) y correlato a su vez —a diferencia de la superstición: cf. II 60, 129— del estudio de la naturaleza *(quae est iuncta cum cognitione naturae).*

[403] En alusión a los estoicos, según entiende CHR. SCHÄUBLIN, pág. 397, aunque quizá no haya de entenderse así y considerar que la denominación es de alcance más general.

los que ven las coincidencias y las contradicciones, los que —según se piensa ya— ofrecen una perfección prácticamente absoluta. Si Carnéades no hubiera hecho frente al libertinaje de tales filósofos, no sé si no serían juzgados ya como los únicos filósofos. Contra ellos se desarrolla prácticamente todo nuestro tenso debate, y no porque los despreciemos de una manera especial, sino porque parecen defender sus opiniones con enorme agudeza y sabiduría. Por otra parte, siendo propio de la Academia el no imponer ningún juicio propio, aprobar aquello que parece asemejarse más a lo verdadero, comparar unas causas con otras y exponer lo que puede decirse en contra de cada opinión, así como dejar intacto y libre el juicio de los oyentes, sin ejercer sobre él autoridad alguna, mantendremos esta costumbre, que nos fue transmitida de Sócrates, y usaremos de ella entre nosotros lo más frecuentemente posible, si a ti, hermano Quinto, te complace». Respondió él: «A mí, en realidad, nada puede agradarme más». Tras decir esto, nos levantamos[404].

[404] La conclusión del tratado, un tanto precipitada a primera vista, contrasta fuertemente con la que ofrece el *De natura deorum*, en la cual el autor se decanta al fin por la *theologia naturalis* defendida por Balbo (III 95). En este caso, siendo él propio Cicerón interlocutor principal, no habría tenido sentido un dictamen similar, pero sí una aparente suspensión del juicio *(epokhḗ)*, de carácter retórico, como la que aquí se ofrece: la deliberación final corresponde al lector de la obra, ya sea presente o futuro (ya que el tiempo se encarga de borrar las falsas opiniones: *Nat.* II 5; *Div.* I 150; II 99).



SOBRE EL DESTINO

INTRODUCCIÓN

1. *Datación*

Íntimamente relacionado por su contenido tanto con el *De natura deorum* como con el *De divinatione* (cf., por ejemplo, *Nat.* III 19; *Div.* I 118, 125-127; II 3, 18-25) y elaborado por Cicerón entre los meses de mayo y junio del año 44 [1], en momentos de especial gravedad política para una Roma todavía conmocionada por el asesinato de César, el tratado *Sobre el destino (De fato)* recoge el supuesto diálogo mantenido, en la villa ciceroniana de Putéolos (Pozzuoli), entre el autor y su discípulo y contertulio Aulo Hircio [2]. La

---

[1] Cf. A. Yon, *Cicéron. Traité du destin,* 6.ª ed., revis. y correg. por F. Guillaumont, París, 1997 [1933], pág. V; R. Giomini, pág. VII; para una buena síntesis acerca del tratado y de los problemas que suscita cf. R. Goulet (ed.), II, C 123, págs. 389-393 [F. Guillaumont].

[2] Hircio fue lugarteniente de César y cónsul designado, junto con Pansa, para el año 43; Cicerón procuraba atraerlo al bando de sus correligionarios políticos, los *optimates* (cf. *Cartas a Ático* XIV 21, 4 [11 de mayo del 44]); los testimonios más importantes acerca de la relación existente entre ambos se hallan recogidos en F. Pini, *Marco Tulio Cicerone. Sul destino,* Florencia, 1968, págs. 471-474. La conversación que recoge nuestro tratado tuvo ocasión de producirse entre el 17 y el 25 de

obra se concluyó, por tanto, tras la muerte del dictador (cf. *Fat.* 2), si bien el tema había interesado a Cicerón desde tiempo atrás, como revela, por ejemplo, el testimonio de *Fam.* IX 4 (carta dirigida a Varrón hacia mediados del 46, en la que el autor alude a las conversaciones que había mantenido muchos años antes —a propósito de 'lo posible'— con su querido maestro Diódoto)[3]. El título del tratado *(De fato)* parece ser una mera versión romana del *Perì heimarménēs* habitual en la abundante literatura griega que ya se había escrito sobre el tema[4].

2. *Estructura, contenido y fuentes*

Pese al posible proyecto de diálogo que se anunciaba por boca de Quinto en *Div.* I 127 *(cum fato omnia fiant, id quod alio loco ostendetur),* la obra recoge en su estado actual un breve monólogo a cargo del propio Cicerón (Hircio sólo interviene, de manera fugaz, en los parágrafos tercero y cuarto[5]), y se dedica a exponer, fundamentalmente, la doc-

abril del año 44, así como entre el 11 y el 17 de mayo de ese mismo año (cf. F. Pini, págs. 474-475; R. Giomini, pág. VII).

[3] Diódoto murió a mediados del año 59, según se desprende de *Cartas a Ático* II 20, 6.

[4] Pese a las pretensiones estoicas (cf. *Div.* I 125: heimarménēn *id est ordinem seriemque causarum),* el término *heimarménē,* bien documentado ya en Platón *(Fedón* 115a; *Polit.* 272e; *Gorg.* 512e), no guarda relación etimológica alguna con *heirmós* ('concatenación', 'serie'), sino que está emparentado con *meíromai* ('repartir'; cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots,* Paris, 1980, pág. 678).

[5] Hircio —discipulo del arpinate en materia retórica *(Fat.* 3; *Fam.* IX 16, 7; *Cartas a Ático* XIV 12, 2)— no estaba especialmente dotado, a buen seguro, para la especulación filosófica (cierta ironía podría detectarse incluso en *Fat.* 3); por otra parte, la gran premura de tiempo con que

trina estoica referente al destino, la cual no era vista con desagrado por parte de nuestro autor, habida cuenta del equilibrio que algunos representantes de esta escuela procuraban guardar —aunque sólo fuese con relativo éxito— entre determinismo *(omnia fato fiunt,* gr. *pánta kath' heimarménēn)* y libertad humana *(quod est in nobis* o *in nostra potestate,* gr. *tò eph' hēmîn)*[6].

La obra ciceroniana, que, a causa de 'cierta circunstancia' *(casus quidam;* cf. *Fat.* 1), parece haberse plasmado finalmente en un solo libro y sin la interlocución de Quinto, se encuentra en la actualidad bastante incompleta: presenta una breve laguna a su principio (debida a una mutilación que ya afectó al arquetipo de nuestra tradición manuscrita); una segunda laguna, que se supone de bastante extensión, al principio del parágrafo quinto; otra, de algunas líneas, al final del cuadragésimo quinto; una última laguna se extiende al final de la obra[7]. El hecho de que el tratado se encuentre

---

trabajaba Cicerón por entonces tampoco favorecía la aplicación del *in utramque partem* característico del método académico.

[6] En esta obra ciceroniana se observa una visión bastante positiva del estoicismo, representado fundamentalmente en Crisipo, cuya doctrina transmite el autor a veces de manera poco fidedigna (cf. M. L. Colish, págs. 122-126, donde se examinan las razones de carácter personal —de autojustificación política, sobre todo— que pudieron llevar a Cicerón a mantener una actitud tan favorable). Acerca del concepto de *tò eph' hēmîn* y de su fortuna cf., por ejemplo, H.-J. Horn, «*Tò eph' hēmîn.* Zur Rolle eines peripatetisch-stoischen Begriffs im kaiserzeitlichen Denken», *Helmantica* 136-138 [= *Thesauramata philologica Iosepho Orozio oblata, II: Graeca-Latina*] (1994), 145-151.

[7] Un buen resumen de las teorías acerca de la extensión de las lagunas puede encontrarse en R. W. Sharples, *Cicero:* On fate, *and Boethius:* The consolation of philosophy *IV 5-7, V*, Warminster, 1991, págs. 16-20, donde se recogen las observaciones al respecto de A. Clark y de A. Yon (pág. XVI, n. 2); no obstante, acerca de las dudas que ofrece el método habitualmente empleado para la delimitación de tales lagunas, cf.

hoy tan mutilado impide distinguir con nitidez —pese a los intentos que se han realizado en este sentido— cuál era su estructura originaria. Resulta difícil, asimismo, establecer con exactitud dónde han de situarse los escasos fragmentos conservados, los cuales se hallan recogidos al final de nuestra traducción.

El tema del destino se encuentra reflejado, desde los albores de la literatura griega, en términos tan significativos —con diferentes matices— como *aîsa, anágkē, daímōn, kḗr, moîra, móros, mórsimon, peprōménon, pótmos, thémis, týkhē* o *khreṓn,* entre otros[8]. Tales términos se empleaban por lo general para hacer referencia a la ineluctabilidad de los designios del hado, o, al menos, para sugerir la conveniencia de que, en beneficio del orden y del buen funcionamiento del cosmos, no se perturbasen dichos designios, como bien ilustran, desde muy distintas perspectivas, el episodio de Aquiles en Homero, *Il.* I 216-217[9], o el de Sarpedón en *Il.* XVI 431-461 (evocado por el propio Cicerón en *Div.* II 25)[10].

H. Eisenberger, «Zur Frage der ursprünglichen Gestalt von Ciceros Schrift *De fato*», *Grazer Beiträge* 8 (1979), 153-172.

[8] Un espectro semántico de especial interés es el que engloba el concepto —fundamentalmente helenístico— de *týkhē* (cf. gr. *tygkhánein),* de gran repercusión literaria, pero más próximo quizá al concepto romano de *fortuna* que al de *fatum (Fatum,* según la personificación que se documenta en *Nat.* III 44, sólo en parte comparable a la que representan las *Parcae)* o al de *necessitas* (al respecto puede consultarse, por ejemplo, G. Vogt-Spira, *Dramaturgie des Zufalls. Tyche und Handeln in der Komödie Menanders,* Múnich, 1992).

[9] Al respecto puede consultarse M. Pohlenz, *Freedom in Greek life and thought. The history of an ideal,* tr. C. Lofmark, Dordrecht, 1966 [= *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals,* Heidelberg, 1954], págs. 120-160.

[10] La única excepción a esta tendencia parece ser *Il.* XVI 780 *(hypèr aîsan;* cf., de manera similar, XVII 321). Acerca del tema del destino en la épica homérica (son de interés al respecto pasajes como *Il.* XX 127-128;

Los conceptos de 'causa' y de 'azar' —este último identificado a menudo con lo meramente 'irregular' en el ámbito de la naturaleza, o bien con aquello cuya causa concreta se desconoce— comenzaron pronto a prefigurarse y a ser objeto de una intensa especulación filosófica, documentándose con amplitud tanto en la obra de los filósofos presocráticos[11], como en la de Platón[12] y Aristóteles[13]. No obs-

---

Od. I 32-33, XVIII 136-137 [*Fat.*, frag. 3]), cf. B. C. Dietrich, *Death, fate and the gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*, Londres, 1965; R. Janko, *The Iliad. A commentary, IV: books 13-16*, Cambridge, 1995 [1992], págs. 4-7. Para el caso de Virgilio, que ofrece en general una visión más dinámica —más 'romana', cabe decir (cf., al respecto, *Fat.* 11)— de la idea de destino, cf. F. Della Corte (ed.), *Enciclopedia Virgiliana*, II, Florencia, 1985, *s. v.* «fatum», págs. 474-479 [U. Bianchi], esp. 475, y, en general, W. Pötscher, «Das römische *Fatum*. Begriff und Verwendung», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 16.1 (1978), 393-424; Th. Köves-Zulauf, «Varros Definition von *fārī* und die schicksalhafte Bedeutung des ersten Schreis *(De lingua latina* 6, 52)», *Glotta* 59 (1981), 265-295.

[11] Cf. G. E. R. Lloyd, *Magic, reason and experience. Studies in the origin and development of Greek science*, Cambridge, 1979, págs. 32-33 (donde se observa cómo el concepto de causalidad surge de manera natural en el arranque del pensamiento científico, por ejemplo en el ámbito de la medicina); S. Sambursky, *El mundo físico de los griegos* [= *The physical world of the Greeks*, Londres, 1956], tr. M.ª J. Pascual, Madrid, 1990, págs. 186-212, así como, en general, M. Frede, «The original notion of cause», en M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.), *Doubt and dogmatism. Studies in Hellenistic epistemology*, Oxford, 1980, págs. 217-249, R. Sorabji, «Causation, laws and necessity», *ib.*, págs. 250-282.

[12] Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega, V: Platón. Segunda época y la Academia* [= *A history of Greek philosophy, V: The later Plato and the Academy*, Cambridge, 1978], tr. A. Medina, Madrid, 1992, págs. 288-290 (a propósito, por ejemplo, de la acción combinada entre razón y necesidad que actúa en la creación del cosmos, según se expone en *Tim.* 47e-48a).

[13] Sobre la teoría de las cuatro causas (material, formal, eficiente o motriz y final) y el concepto aristotélico de azar *(týkhē, tò autómaton)*,

tante, el planteamiento del problema no se realizará de una manera sistemática y en toda su extensión hasta época helenística, al ser formulado por parte de los filósofos epicúreos (en su intento de solventar el determinismo ciego y mecánico implícito en el atomismo de Demócrito[14]), así como por parte de sus antagonistas estoicos (cf. *SVF* II 912-1007).

Fueron estos últimos quienes estudiaron con mayor profundidad el tema, que era esencial para su defensa de la existencia de la adivinación. Esta defensa se basaba, precisamente, en la actuación benefactora de la providencia divina *(providentia,* gr. *prónoia;* cf. *Div.* I 82-83), y sólo resultaba posible, por otra parte, si se consideraba que el futuro está determinado desde la eternidad, es decir, si se aprobaba la existencia del destino. Los estoicos, partiendo del principio de que nada puede llegar a producirse sin que exista una causa, definían el destino como «serie imperecedera de causas» *(causarum series sempiterna;* cf. *Div.* I 125, *Fat.* 20), concepto correlativo en buena medida del de 'simpatía' uni-

---

opuesto generalmente al de necesidad *(anágkē),* cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega, VI: Introducción a Aristóteles* [= *A history of Greek philosophy, VI: Aristotle. An encounter,* Cambridge, 1981], tr. A. Medina, Madrid, 1993, págs. 235-254; en nuestro texto se alude al supuesto determinismo del estagirita en *Fat.* 39 (en general cf. H. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles,* Darmstadt, 1967 [Basilea, 1942]; P. L. Donini, *Ethos: Aristotele e il determinismo,* Alejandría, 1989; S. Broadie, *Ethics with Aristotle,* Nueva York - Oxford, 1991, págs. 124-178, esp. 149-159).

[14] Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega, II: La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito* [= *A history of Greek philosophy, II: The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus,* Cambridge, 1965], tr. A. Medina, Madrid, 1986, págs. 422-427, a propósito, por ejemplo, del famoso fragmento 67 B 2 DK de Leucipo («no hay cosa que se produzca porque sí, sino que todo se produce con un sentido y por obra de la necesidad» [*oudèn khrêma mátēn gínetai, allà pánta ek lógou te kaì hyp' anágkēs*]).

versal y, en última instancia, del de 'ley' y del de 'divinidad' (con la posible excepción de Cleantes, quien no parece haber identificado destino y providencia, probablemente con el fin de explicar la existencia del mal en el mundo)[15].

Ha de destacarse, no obstante, que la aceptación de la idea de destino no siempre obligó a los estoicos a negar expresamente toda posibilidad de libre actuación humana, y tampoco a cuestionar la responsabilidad moral del individuo que protagoniza tal actuación. Así procuró mostrarlo el estoico Crisipo (s. III), autor de un *Perì heimarménēs* en dos libros, sólo fragmentariamente conservado, en el que trataba de suavizar mediante diversos procedimientos las tesis deterministas en las que parecía incurrir a veces su escuela, al objeto de conciliar el concepto de destino y el de libre arbitrio (entendido, al menos, como espontaneidad en el seguimiento de los designios del hado)[16] y con el fin, asimismo, de poder hacer frente así a los deterministas más radicales, como el megarense Diodoro (sólo aquello que es o que va a ser puede considerarse como 'posible', sin que quepa la existencia de potencialidad alguna; cf. *Fat.* 13). En este contexto ha de situarse el rechazo del 'razonamiento ocioso' por parte de Crisipo *(Fat.* 28-30)[17], así como su postulado

---

[15] Cf. A. M. IOPPOLO, «Le cause antecedenti in Cic. *De fato* 40», en J. BARNES - M. MIGNUCCI [eds.], *Matter and metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum,* Nápoles, 1988, págs. 397-424, esp. 406.

[16] Cf. *SVF* II 966, 973; A. YON, pág. XIV; É. BRÉHIER, *Les Stoïciens,* ed. P.-M. SCHUHL, intr., rev. y notas de P. AUBENQUE, París, 1962, pág. 1293, donde se recuerda que, según Crisipo, sólo puede considerarse de carácter necesario aquello que se produce de manera forzada, *ex anágkēs.*

[17] A Crisipo parece remontar, por ejemplo, la introducción del concepto de *confatale* (gr. *syneimarménon),* mediante el cual se pretendía hacer frente al llamado 'argumento ocioso'; acerca de las opiniones de Crisipo sobre el tema, en general, véanse los fragmentos recogidos en

de los distintos tipos de causa *(Fat.* 41). También el estoico Posidonio, contemporáneo de Cicerón, se ocupó del tema (cf. *Fat.* 5).

Desde otra perspectiva pero con el mismo fin, el académico Carnéades (s. II) intentó preservar asimismo la existencia de libertad en la actuación humana, entendiendo esa libertad como un elemento esencial de la naturaleza racional del hombre y aun reconociendo que tal actuación no se encuentra desprovista de causas, en cuanto que la propia voluntad podía considerarse como la causa última de cualquier asentimiento por parte del ser humano (cf. *Fat.* 25)[18].

Pese a su relativo compromiso con las tesis estoicas, las fuentes utilizadas por Cicerón fueron probablemente de inspiración académica[19], de modo que en el *De fato* parecen

---

SVF III, Ap. II, XVI, pág. 196, así como R. GOULET (ed.), II, C 121, pág. 357, n.º 175 [R. Goulet].

[18] Acerca de la opinión de Carnéades y de su influencia, en general, cf. D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivence de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecques et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles,* Amsterdam, 1973 [Lovaina, 1945], con referencia a Cicerón en págs. 78-80. Sobre la posición general de epicúreos, estoicos y académicos, cf. K. BAYER, *Marcus Tullius Cicero. Über das Fatum,* 3.ª ed., Múnich, 1980 [1963], págs. 113-116; R. W. SHARPLES, págs. 6-15; acerca del concepto de 'causa', así como de su tipología y terminología, cf. *ib.*, págs. 198-201; W. GÖRLER, «'Hauptursachen' bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis *(De fato* 41-44)», *Rheinisches Museum* 130 (1987), 254-274.

[19] «Cicéron a pu imiter d'un bout à l'autre un traité unique d'Antiochus», según resume A. YON, pág. XLVI; R. W. SHARPLES, págs. 20-22, considera al 'conciliador' Antioco de Ascalón como posible fuente, pero reconoce que nuestro autor pudo inspirarse igualmente en el propio Carnéades, a través de Clitómaco (cf. F. PINI, pág. 493), así como en Crisipo. Lo más lógico, a nuestro juicio, es pensar que Cicerón conoció y tuvo en cuenta la doctrina de todos estos autores para la redacción de su obra, sin seguir al pie de la letra ningún modelo de base.

imponerse al final las tesis de Carnéades, si bien se concluye con una especie de conciliación general, bastante favorable a los postulados estoicos defendidos por Crisipo. En realidad, Cicerón, además de negar la existencia del destino en términos absolutos y de defender la existencia del azar *(Fat.* 5, 19), consideraba la existencia de la libertad personal —desprovista de cualquier causa natural antecedente *(Fat.* 9)— como una especie de necesidad, insoslayable para que la moral, dominio de especial importancia en su reflexión sobre el tema, pudiera disponer así de su único fundamento posible: la responsabilidad del individuo respecto a sus propias actuaciones[20]. Su opinión, por tanto, arranca de una convicción y de un postulado, más que de un argumento probado (Cicerón «prefirió que la voluntad tuviese libre arbitrio» [*elegit liberum voluntatis arbitrium*], según observó S. Agustín, *Ciudad de Dios* V 9, 2[21]).

[20] El tema ya lo había analizado, por ejemplo, ARISTÓTELES, *Eth. Nicom.* 1113b3-1115a3. Cicerón parece basar la existencia de la libertad personal en la consideración de las causas antecedentes como sólo 'relativamente determinantes'; la determinación última procede siempre del azar o de la libre voluntad del individuo. No ha de olvidarse que tal idea podía contribuir además —en el ámbito político-social, y siempre desde su punto de vista— a la reconstrucción del Estado republicano, frente a quienes pudieran concebir su paulatina disolución como una necesidad impuesta por el destino y ante la que sólo cabía una sumisa aceptación por parte de la ciudadanía (acerca de las implicaciones políticas del tema, cf. M. Y. HENRY, «Cicero's treatment of the free will problem», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 58 [1927], 32-42).

[21] Cf. F. PINI, págs. 493-494; no obstante, acerca de la recelosa posición agustiniana (sobre todo ante la negación de la presciencia divina sugerida por Cicerón [*Fat.* 32-33], sobre la base de que, si hay hechos o actos humanos que no están predeterminados, la divinidad no puede conocerlos de antemano), cf. R. W. SHARPLES, pág. 25.

Como en los demás tratados ciceronianos de esta misma época, en el *De fato* se detectan algunas inconsecuencias, repeticiones —algo prolijas a veces— y digresiones que parecen revelar la ausencia de una corrección última del original, circunstancia debida, probablemente, al presuroso regreso a la actividad política que su autor realizaba por entonces (cf., por ejemplo, *Div.* II 7).

3. *Pervivencia y transmisión textual*

Con posterioridad a Cicerón, cuyo *De fato* citan Gelio (VII 2, 15) y Macrobio (*Sat.* III 16, 3-4) entre otros autores, el tema fue tratado sobre todo en el *Perì heimarménēs* atribuido a Plutarco (desde una concepción académica —básicamente platónica— pero bastante ecléctica, defensora de la coexistencia de destino y libertad humana[22]), así como por el filósofo —y famoso comentarista aristotélico— Alejandro de Afrodisiade (principios del s. III)[23]. Como es natural, recibió también una especial atención durante toda la antigüedad tardía, especialmente por parte de S. Agustín, quien —al hilo, sobre todo, de su enfrentamiento con Pelagio— elaboró en sus tres libros *De libero arbitrio*, así como en el libro V del *De civitate Dei*, muchas de las ideas que después aflorarán en la gran cantidad de obras medievales que se enfrentaron al problema[24].

---

[22] Cf. E. VALGIGLIO, [*Plutarco*]. *Il fato*, intr., ed., tr. y com. por..., Nápoles, 1993.

[23] Cf. R. W. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias. On fate*, Londres, 1983, esp. págs. 3-14; R. W. SHARPLES, págs. 24-25; acerca de Jámblico, Calcidio, Boecio, etc., cf. *ib.*, págs. 24-50; A. YON, págs. XLVI-L.

[24] Cf. E. SEIJAS, *S. Agustín. Del libre albedrío*, en *Obras de S. Agustín, III: Obras filosóficas*, Madrid, 1971, págs. 201-435. El pensamiento cristiano postula, en última instancia, que el pecado —a diferencia, en cierto modo, de la virtud— es responsabilidad del hombre, y no de Dios, quien desea

El tema fue tratado por Lorenzo Valla en su *De libero arbitrio* (1437), y también por parte de los muchos autores que terciaron posteriormente en la disputa teológica acerca de la predestinación —y, en el fondo, acerca del origen del mal— durante el periodo humanístico y renacentista[25]. Cabe destacar, en este sentido, el enérgico debate establecido —en torno a nuestro tratado— entre Hadriano Turnebo (1552) y el calvinista Pedro Ramo (1554)[26]. El tema del destino también aparece reflejado —aunque desprovisto, en ocasiones, de su contenido propiamente filosófico o teológico— en la variadísima literatura europea relacionada con el concepto de 'fortuna'[27].

---

que todos los hombres se salven *(Ezech.* 18, 23; I *Timoth.* 2, 4; II *Petr.* 3, 9); ni la presciencia divina ni la concesión gratuita de gracia o de fe anulan la capacidad de decisión que caracteriza esencialmente al ser humano, instado a obrar siempre —desde su circunstancia concreta, conscientemente o no— bajo el horizonte de la voluntad divina *(prooristhéntes*; cf. *Ephes.* 1, 11). Entre las obras dedicadas al tema en época tardoantigua cabe destacar asimismo, por ejemplo, el tratado *De providentia et fato et eo quod in nobis* del neoplatónico Proclo (s. v; cf. D. Isaac, *Proclus. Trois études sur la providence, II: Providence, fatalité, liberté,* París, 1979).

[25] Cf. E. Keßler, *Lorenzo Valla. Über den freien Willen. De libero arbitrio,* ed., tr. e intr. por..., Múnich, 1987, esp. págs. 41-49, donde se hace referencia, asimismo, a la influyente *De libero arbitrio diatribe sive collatio* de Erasmo (1524). Valla fue autor, igualmente, de un destacable comentario al *De fato* ciceroniano (Venecia, 1485; hay al menos una segunda edición, publicada en París, 1509), que fue manejado entre nosotros por el humanista de origen italiano Marineo Sículo (Valladolid, 1514; cf. M.ª del C. Ramos, «El *In Ciceronis librum de fato commentarium* de Giorgio Valla y el *Liber de Parcis* de Lucio Marineo Sículo», *Excerpta philologica* 4-5 [1994-1995], 393-399).

[26] Cf. K. Bayer, pág. 119; el comentario de Turnebo (Hadrian Tournèbe) al *De fato* ciceroniano aparece ampliamente citado en la edición de K. Bayer.

[27] Para el caso de la literatura española cf., por ejemplo, R. Arias, *El concepto del destino en la literatura medieval española,* Madrid, 1970; J.

Acerca del texto del *De fato* y de su historia puede consultarse A. Yon, págs. L-LXI; K. Bayer, págs. 99-111 (con estema en esta última página); para un elenco de ediciones, comentarios y traducciones, cf. A. Yon, págs. LXI-LXIV.

4. *Bibliografía*

Para nuestro trabajo hemos consultado las siguientes ediciones, provistas de traducción y de notas[28]:

A. Yon, *Cicéron. Traité du destin*, 6.ª ed., revis. y correg. por F. Guillaumont, París, 1997 [1933; res. R. Philippson, *Philologische Wochenschrift* 54 (1934), cols. 1030-1039]; esta última edición ofrece una bibliografía complementaria de la de Yon (hasta 1996) en págs. LXV-LXVIII.

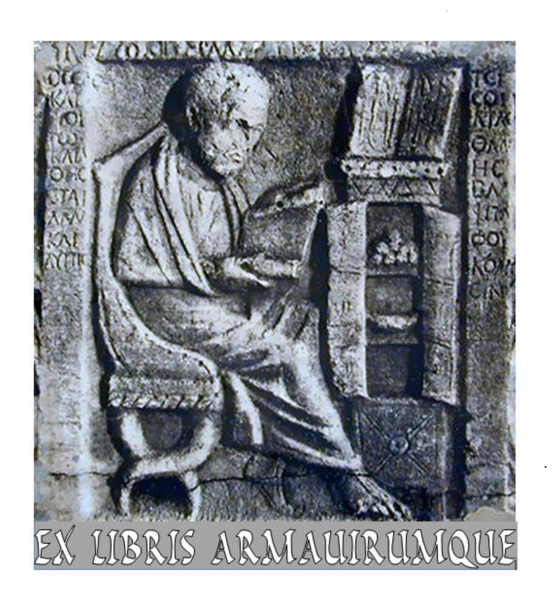
H. Rackham, *De oratore book III, De fato, Paradoxa Stoicorum, De partitione oratoria* [= *Cicero in twenty-eight volumes, IV*], Cambridge (Mass.) - Londres, 1982 [1942].

de D. Mendoza, *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, 1973; F. Díaz, *Hado y fortuna en la España del siglo XVI*, Madrid, 1987, esp. págs. 162, 184.

[28] También nos ha sido de utilidad el comentario de D. P. Marwede, *A commentary on Cicero's* De fato, Baltimore, 1984 (tesis mecanogr.), así como la traducción de E. Bréhier, publicada en *Les Stoïciens,* ed. P.-M. Schuhl, intr., rev. y notas de P. Aubenque, París, 1962, págs. 469-491, 1292-1295. Existen, además, varias traducciones españolas: la de F. Navarro y Calvo, publicada en *Obras completas de Marco Tulio Cicerón. Versión castellana de D. Marcelino Menéndez y Pelayo,* tomo V, Madrid, Biblioteca Clásica 73, 1884, págs. 325-347; la de A. J. Cappelletti, *Marco Tulio Cicerón. Sobre el destino,* Rosario, 1964, y, recientemente aparecida, la de N. Castrillo, *Racionalismo filosófico y lógica propedéutica en Cicerón: el tratado sobre el destino* (De fato), pról. de M. Bravo, Burgos, 1997 (texto latino, traducción y notas en págs. 116-163; concordancia en págs. 165-292). Hemos consultado en ocasiones, asimismo, las traducciones italianas de F. Pini (ya citada) y D. Pesce, *Cicerone. Il fato,* Padua, 1970.

K. Bayer, *Marcus Tullius Cicero. Über das Fatum*, 3.ª ed., Múnich, 1980 [1963].

R. W. Sharples, *Cicero:* On fate, *and Boethius:* The consolation of philosophy *IV 5-7, V*, Warminster, 1991 [res. A. E. Samuels, *Classical Review* 43 (1993), 56-58; con breve réplica del autor en *Classical Review* 44 (1994), 253].



SINOPSIS[1]

(...)

1-4 Introducción

(...)

5-11 Crítica de las tesis de Posidonio y de Crisipo acerca del concepto de 'simpatía'; no existe fuerza alguna que pueda identificarse propiamente con la del destino, existe el azar, y, frente a lo que defiende Crisipo, hay actos humanos resultantes de la voluntad.

11-16 Crisipo debería aceptar la opinión del filósofo megarense Diodoro Crono, según la cual sólo aquello que de hecho ocurre o va a ocurrir es posible.

17-20 El carácter verdadero de las previsiones referentes al futuro no supone que los acontecimientos que han sido predichos se encuentren predeterminados.

20-28 La negación del determinismo no implica la existencia del 'desvío' epicúreo (*clinamen*), ni anula el carácter verdadero de las predicciones referentes al futuro.

---

[1] Cf. K. Bayer, págs. 117-118; R. W. Sharples, pág. 16; R. Goulet (dir.), II, C 123, págs. 390-391 [F. Guillaumont].

28-33 La respuesta de Crisipo contra el fatalismo sintetizado en el 'razonamiento ocioso' es insuficiente; se producen acontecimientos que no se hallan predeterminados y que ni siquiera los dioses conocen de antemano.

34-38 No todo aquello que precede a un hecho ha de considerarse como su causa, ni siquiera si se trata de una condición necesaria.

39-45 Crisipo considera las impresiones sensoriales como causas necesarias de la acción, pero no determinantes de ésta. Según Cicerón, las diferencias entre Crisipo y sus adversarios no afectan al fondo de la cuestión.

(...)

46-48 *Peroratio* acerca del *clinamen* epicúreo, el cual resulta inaceptable desde el punto de vista lógico en cuanto que carece de causa.

(...)

Introducción

(***)[1] porque se refiere a las costumbres, 1
a lo que ellos designan *êthos;* nosotros solemos llamar a esta parte de la filosofía 'sobre las costumbres', pero conviene denominarla 'moral'[2], enriqueciendo así la lengua latina. Ha de explicarse cuál es el valor y el fundamento de los enunciados, a los que los griegos designan *axiṓmata*[3]. Qué valor tienen éstos cuando dicen algo acerca

---

[1] El texto comienza con una laguna, que se supone de breve extensión y en la que habría podido desaparecer, asimismo, el final del *Timaeus*, obra que precedía al *De fato* en el arquetipo (cf. A. Yon, págs. LVIII-LIX; K. Bayer, pág. 119; R. W. Sharples, págs. 17-18); en el pasaje no conservado se contenía, probablemente, un planteamiento inicial del tema, basado en cuestiones terminológicas y de carácter general (cf. M. Ruch, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, París, 1958, págs. 299-300; para una posible reconstrucción textual, *ex. gr.*, de esta frase inicial cf. R. Philippson, reseña de A. Yon, col. 1032).

[2] Lat. *moralis* (frente al tradicional *de moribus);* se trata de un neologismo ciceroniano, correspondiente al griego *ēthikḗ* (cf. Séneca, *Epist.* 88, 24 y 89, 9; Quintiliano, VI 2, 8, XII 2, 10); esta materia se ocupaba, en su sentido más estricto, de cuál era la manera de actuar propia de cada individuo, más que de la delimitación de lo que es 'moralmente recto' (cf. R. W. Sharples, pág. 159); constituía para los estoicos una de las tres partes de la filosofía, junto con la lógica y con la física (cf. *Ac.* I 19).

[3] Lat. *enuntiationes;* el término se documenta también en *Fat.* 20, frente al de *enuntiatum,* que aparece en *Fat.* 19 y 28; otras traducciones

de un acontecimiento futuro —acerca de lo que puede o no puede ocurrir— es una cuestión oscura, a la que los filósofos llaman *perì dynatôn*[4], y se incluye por entero dentro de la *logikḗ*, a la que designo como 'ciencia de la argumentación'[5]. Por otra parte, cierta circunstancia me impidió hacer, en el caso de esta discusión sobre el destino, aquello que hice en otros libros[6] —en los que tratan acerca de la naturaleza de los dioses e, igualmente, en los que di a conocer acerca de la adivinación—, de manera que el discurso se desarrollaba en ellos sin interrupción[7], con argumentos en pro y en contra, para que cada uno pudiese probar con ma-

---

de *axíōma* (enunciado, proposición afirmativa o negativa), propuestas por el propio Cicerón, se documentan en *Luc.* 95 *(ecfatum;* el término era probablemente anterior, según se desprende de APULEYO, *De interpr.* 1: *quam vocat Sergius effatum, Varro proloquium, Cicero enuntiatum)* y *Tusc.* I 14 *(pronuntiatum; pronuntiatio* en *Fat.* 26); a propósito de la acuñación latina del concepto —que Varrón tradujo por *praefatum* y por *proloquium,* según indica GELIO, XVI 8, 2— cf. K. HÜLSER, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren,* II, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1987, págs. 800-801; C. JOHANSON, D. LONDEY, «Cicero on propositions: *Academica* II.95», *Mnemosyne* 41 (1988), 325-332.

[4] Es decir, 'sobre lo posible'.

[5] Lat. *ratio disserendi;* cf. *Luc.* 95; *Del supremo bien y del supremo mal* I 22 *(quaerendi et disserendi).* A propósito de la terminología empleada por Cicerón para designar el concepto de 'lógica' —entendida como *órganon* o instrumento expresivo del discurso, privado en principio de un contenido concreto— cf. J. BARNES, «Logic in *Academica* I and the *Lucullus»,* en B. INWOOD, J. MANSFELD [eds.], *Assent and argument. Studies in Cicero's* Academic books. *Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum* [...], Leiden - Nueva York - Colonia, 1997, págs. 140-160.

[6] La circunstancia *(casus quidam)* —relacionada a buen seguro con la muerte de César— se recogía, probablemente, en el texto incluido en la laguna que sigue al parágrafo cuarto.

[7] Lat. *oratio perpetua* (cf. *Del supremo bien y del supremo mal* I 29, II 2); frente a este procedimiento, Cicerón parece dispuesto a iniciar, siguiendo el modelo aplicado en sus *Tusculanas* (cf. *Fat.* 4), una simple *disputatio.*

yor facilidad aquello que a cada uno le parecía más probable[8].

Resulta que, cuando me encontraba en mi villa de Putéolos[9], por los mismos parajes que nuestro Hircio[10] (cónsul designado, varón muy amigo nuestro y que se halla entregado a estas aficiones, de las que nos hemos imbuido desde la niñez[11]), pasábamos largo tiempo juntos, sobre todo para buscar propuestas referentes a la paz y a la concordia entre los ciudadanos. Y es que, tras la desaparición de César, como parecía buscarse cualquier motivo para provocar nuevos altercados y pensábamos que había que salir al paso de la situación, prácticamente toda nuestra conversación se consumía en ese tipo de reflexiones. Así ocurrió a menudo en otras ocasiones, pero, sobre todo, un día que fue más relajado de lo habitual y que estuvo menos cargado de visitas[12]. Cuando vino a verme, hablamos en primer lugar acerca de lo que era habitual y casi obligado para nosotros: acerca de la paz y de la calma. 2

[8] Hay que recordar que, de acuerdo con el escepticismo de la Academia, tan sólo lo 'probable' *(pithanón* en la terminología de Carnéades; cf. R. W. Sharples, pág. 160) era objeto propio de la especulación filosófica (cf. *Nat.* I 10-12).

[9] Es decir, en Pozzuoli, unos 12 kilómetros al noroeste de Nápoles; Cicerón se alojó con frecuencia —entre el 17 de abril *(Cartas a Ático* XIV 9) y el 17 de mayo del año 44 *(Cartas a Ático* XV 1)— en esta finca de su propiedad.

[10] Se trata de Aulo Hircio, el oficial de Julio César que añadió al *Bellum Gallicum* su libro octavo y que fue autor, probablemente, del *Bellum Alexandrinum,* así como de un *Anticato* que anticipaba el cesariano; pretor en el 46, augur entre el 45 y el 43 y cónsul propuesto por César para el año 43 (junto a Gayo Vibio Pansa; cf. D. P. Marwede, pág. 84), murió en combate en abril de ese mismo año (cf. F. Pini, págs. 545-546, n. 9); su relación personal con Cicerón fue muy cambiante (cf. D. P. Marwede, pág. 87).

[11] Se trata de un plural de autor (cf. D. P. Marwede, págs. 86-87).

[12] Una fórmula similar de transición al diálogo se observa en *Nat.* I 15 y *Div.* I 8.

2 3 Acabado lo cual, dijo él: «Pues bien, ya que tú al menos —según espero— no has abandonado la práctica de la oratoria, sino que lo que hiciste fue, a buen seguro, anteponer a ella la filosofía, ¿podría yo escuchar alguna cosa?». Le respondí: «Tú, por cierto, podrías escucharla, y también decirla... Y es que, como acertadamente estimas, ni he desertado de aquellas aficiones oratorias, con las que incluso a ti te inflamé (aunque te había encontrado ya muy ardoroso...[13]), ni lo que ahora estoy estudiando disminuye aquella habilidad, sino que más bien la aumenta. Resulta que el orador se halla muy familiarizado con ese tipo de filosofía que nosotros practicamos, porque adopta la sutileza que procede de la Academia y, a su vez, le confiere a ésta la riqueza que ha de caracterizar al discurso y también los ornamentos retóricos[14]. Por ello» —le dije—, «ya que dominamos una y otra dedicación, queda a tu elección si hoy prefieres gozar de la una o de la otra». Entonces Hircio respondió: «Es cosa muy de agradecer y que está a la altura de todo lo tuyo, porque tu voluntad jamás se opuso a mi deseo en nada.

4 Pero, ya que vuestro talento retórico me es conocido, ya que te hemos oído a menudo —y te seguiremos oyendo— durante su ejercicio, y ya que tus *Discusiones tusculanas* demuestran que has asumido aquella costumbre propia de los académicos de discutir haciendo frente a la tesis que se ha propuesto, querría proponer aquello que deseo escuchar, si no te resulta molesto». Le dije: «¿Acaso puede resultarme molesto algo que vaya a ser grato para ti? Ahora bien, me escucharás como a un romano, como al que avanza con cautela

---

[13] Cicerón instruyó a Hircio en oratoria, en el año 46 y en el 44 (cf. *Fam.* IX 16, 7; *Cartas a Ático* XIV 12, 2; D. P. Marwede, pág. 90).

[14] Acerca de la estrecha relación establecida siempre por Cicerón entre filosofía y retórica, cf., por ejemplo, *De or.* III 55; *Tusc.* II 9; *Div.* II 4; H. Dörrie, I, 26.4, págs. 222-223, 499.

hacia este tipo de debate, como a quien retoma estas aficiones tras una prolongada pausa[15]». Me respondió: «Así te escucharé debatir, de la misma manera que leo aquello que has escrito. Comienza por el principio, entonces. Sentémonos aquí»[16].

Crítica de las tesis de Posidonio y de Crisipo; no existe la fuerza del destino, pero sí el azar y los actos que resultan de la voluntad

(***)[17] en algunos de estos casos 53
(como en el del poeta Antípatro[18], como en el de los nacidos durante el primer día del invierno[19], como en el de los hermanos que caían enfermos a la vez[20], como en el de la orina, como en el de las uñas[21] y como en el de las demás cosas de este tipo), actúa una contigüidad natural, que yo no descarto[22], pero no interviene fuerza alguna del destino. En otros casos, sin embargo, podría haber coincidencias

[15] Cicerón había retomado de manera efectiva el cultivo de la filosofía en torno al año 45.

[16] Esta última frase cabría atribuirla, más bien, a Cicerón, que era el anfitrión, como proponen O. Plasberg, W. Ax en su edición (cf., asimismo, K. Vretska, col. 5).

[17] Laguna de cierta extensión (de un tercio de la obra aproximadamente, según estima A. Yon, págs. LIX y 3, n. 1), en la que se aludiría sobre todo a la dimensión moral del tema del destino, así como a las tesis estoicas al respecto, expuestas quizá por Hircio (cf. R. W. Sharples, pág. 18).

[18] Autor epigramático del s. II (2.ª m.); sufría un acceso de fiebre cada vez que llegaba su cumpleaños, y murió a consecuencia de uno de estos accesos, siendo ya de edad provecta (cf. Plinio, VII 172).

[19] Es decir, el día del solsticio de invierno (cf. R. W. Sharples, pág. 163).

[20] Cf. *Fat.*, frag. 4; Plinio, XXVIII 68-69; el episodio se relataba, probablemente, en la laguna que ahora se extiende al final del parágrafo cuarto.

[21] Se obtenía información del examen de la orina y del de las uñas (forma, pigmentación, etc., dentro de la denominada 'onicomancia', y también por interés médico; cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 518b23-24; Levio, frag. 27 Courtney).

[22] Lat. *naturae contagio;* puede compararse el empleo de *sympathia* en *Div.* II 143 (gr. *sympátheia* en II 34, 124, 142; *Nat.* III 28), y el de

azarosas, como en el del náufrago aquel[23], como en el caso de Icadio[24], como en el de Dáfitas[25]; incluso Posidonio —dicho sea con permiso del maestro[26]— parece inventarse algunos de ellos; están, desde luego, fuera de lugar. Pues, si el destino de Dáfitas era caer de un caballo y morir así, ¿tenía que ser de aquel Caballo, que, no siendo un caballo, tenía un nombre propio de otro ser? O Filipo... ¿Acaso se le aconsejaba que se precaviera de aquellas pequeñas cuadrigas de la empuñadura? ¡Como si hubiera sido asesinado, en realidad,

---

cognatio en *Nat.* II 19; III 28; *Div.* I 64; II 33, 34, 142 (y algunos manuscritos en *Fat.* 7, según el testimonio de Turnebo; cf. R. W. SHARPLES, pág. 60); *cognatio* es la lectura que defiende G. Luck para los parágrafos 5 y 7 («On Cicero, *De fato* 5 and related passages», *American Journal of Philology* 99 [1978], 155-158), como traducción lógica del gr. *sympátheia* y carente, además, de los matices peyorativos que suele ofrecer en Cicerón el término *contagio* (al respecto cf., asimismo, D. P. MARWEDE, págs. 97-99). El autor parece restringir aquí el concepto estoico de 'simpatía' al significado de 'razón natural' o similar, según se desprende del final del parágrafo 6.

[23] Marinero que debió de dejar de navegar a consecuencia de la advertencia de un oráculo, para acabar pereciendo ahogado en un río.

[24] Pirata mencionado por LUCILIO, *Sat.*, frag. H 79 Charpin *(Rhondes Icadionque* [1292 M]); debió de morir en tierra firme, al verse sorprendido por el desprendimiento de una roca.

[25] Gramático o sofista del s. III, natural de Telmeso (Caria); al preguntar si lograría encontrar a su caballo (animal que, por lo demás, no poseía), el oráculo de Delfos le predijo que lo encontraría, así como que hallaría la muerte a consecuencia de la caída de un caballo; el rey Átalo de Pérgamo le hizo precipitarse desde una roca llamada *Híppos*, 'Caballo' (VALERIO MÁXIMO, I 8, ext. 8; cf., no obstante, ESTRABÓN, XIV 1, 39).

[26] Cf. *Nat.* I 6; Cicerón había sido discípulo de Posidonio durante sus estudios en Rodas (entre el 78 y el 77), y se opone aquí a la tesis de su maestro —y de los estoicos, en general— según la cual todo ocurre a consecuencia del destino (cf. POSIDONIO, frag. 104 Edelstein-Kidd).

por medio de tal empuñadura[27]! Por lo demás, ¿qué tiene de maravilloso que aquel náufrago sin nombre haya caído en el río... (aunque éste escriba, ciertamente[28], que —de acuerdo con lo que se había predicho— había de perecer en el agua)? Ni siquiera veo destino alguno, por Hércules, en aquello del ladrón Icadio, porque no escribe que a él se le hubiera predicho nada...[29].

Por tanto, ¿qué tiene de admirable el hecho de que la ro- 6
ca procedente de una gruta fuera a caer sobre sus piernas? Y es que, según pienso, aunque Icadio no hubiera estado en ese momento dentro de la gruta, aun así, habría caído aquella roca, porque, o bien no hay nada en absoluto que sea de carácter azaroso, o también eso pudo suceder por azar. Me pregunto, por tanto (y esto será de gran trascendencia...): si no existiera absolutamente ninguna denominación, ninguna definición, ningún concepto de destino, si la mayoría de las cosas —o todas ellas— ocurriesen por azar, porque sí, por casualidad, ¿acaso sucederían de manera distinta de como suceden? ¿A qué responde, entonces, recurrir al destino, cuando, sin él, el fundamento de todas las cosas puede atribuirse a la naturaleza o bien al azar?

---

[27] Cf. CLAUDIO ELIANO, *Ver. hist.* III 45; VALERIO MÁXIMO, I 8, ext. 9; Filipo de Macedonia, advertido por el oráculo de Delfos de que había de precaverse de una cuadriga, prohibió el uso de este vehículo en su reino y se abstuvo de visitar la ciudad beocia de Harma ('Carro', donde fue asesinado, según algunas fuentes; cf. R. W. SHARPLES, pág. 164); le dio muerte su oficial Pausanias (336), cuya espada llevaba cincelada sobre la empuñadura una cuadriga de marfil.

[28] Posidonio, según ha de entenderse.

[29] Ha de entenderse aquí *praedictum* en el sentido de *fatum*, es decir, anunciado o 'predicho' y, por tanto, 'predeterminado'.

4 7 Pero justo es que dejemos a Posidonio como amigos; regresemos a las redes de Crisipo[30]. Y, en primer lugar, respondámosle acerca de la contigüidad que hay entre las cosas propiamente dicha; después investigaremos lo demás. Vemos cuánta diferencia hay entre las características de unos lugares y de otros; que unos son saludables y otros malsanos; que en unos están los hombres congestionados y casi hinchados, en otros resecos y enjutos; y hay otras muchas cosas que difieren en gran medida de un lugar a otro[31]. En Atenas la atmósfera es ligera, por lo que se piensa que los habitantes del Ática son también más agudos; es densa en Tebas, de modo que los tebanos —según se piensa— son toscos y vigorosos[32]. Sin embargo, ni aquella atmósfera ligera hará que uno escuche a Zenón, a Arcesilao o a Teofrasto[33], ni la densa le hará buscar la victoria de Nemea más que la del Istmo.

8 Ve más allá en tu análisis..., porque ¿cómo puede la naturaleza de un lugar hacer que paseemos por el Pórtico de

[30] *SVF* II 950; Cicerón discute a continuación sobre el concepto de 'simpatía', asunto ya avanzado, probablemente, en la sección perdida a continuación del parágrafo cuarto; para la expresión *(ad Chrysippi laqueos)* cf. *De or.* I 43; *Tusc.* V 76.

[31] Cf. *Nat.* II 17, 42; *Div.* I 79; el paralelismo existente entre la naturaleza de un lugar y la de sus habitantes *(phýsis tópou* y *phýsis anthrṓpou,* respectivamente) ya había sido tratado ampliamente por Hipócrates en su tratado *Perì aérōn, hydátōn, tópōn;* cf., asimismo, Heródoto, IX 122; Eurípides, *Med.* 829-830.

[32] Lat. *crassum... pingues... et valentes* (el término *pinguis* es polisémico, y puede significar tanto 'tosco' como 'rico', 'fértil'); acerca de la saludable atmósfera de Atenas, cf. Platón, *Tim.* 24c; respecto a la idiosincrasia atribuida tradicionalmente a los tebanos cf., por ejemplo, Horacio, *Epist.* II 1, 244.

[33] Mencionados aquí como representantes de sus respectivas escuelas.

Pompeyo, en vez de hacerlo por el Campo[34], o contigo mejor que con otro, o durante los idus mejor que durante las calendas? Por tanto, del mismo modo que la naturaleza propia de un lugar tiene cierta importancia para unas cosas, pero ninguna para otras, así la disposición de los astros puede ser relevante —si quieres— para unas cosas, pero a buen seguro no lo será para todas[35]. «Mas es que, dado que no hay semejanza entre las naturalezas humanas —de modo que a unos les gusta lo dulce, a otros lo amargo; unos son desenfrenados, otros iracundos, crueles o arrogantes, otros abominan de semejantes vicios—, entonces, puesto que tanto difiere una naturaleza de la otra» —dice[36]—, «¿qué tendría de admirable el hecho de que tal diversidad se haya producido a consecuencia de diferentes causas[37]?»

Al argumentar así, no ve ni sobre qué asunto se está 95
tratando, ni en qué se basa la cuestión[38]. Y es que, por el hecho de que cada cual sea especialmente propenso a unas cosas, a consecuencia de las causas naturales que anteceden[39], no tienen por qué existir también causas naturales

[34] El Pórtico de Pompeyo —junto al cual fue asesinado César— era muy transitado (Catulo, 55, 6; Propercio, II 32, 11); el 'Campo' al que se alude es el de Marte.

[35] Acerca de la astrología, cf. *Div.* II 87-99.

[36] Crisipo —se entiende— o, más bien, un adversario cualquiera imaginado por Cicerón o por su fuente (cf. D. P. Marwede, pág. 110).

[37] *SVF* II 951; es decir, a consecuencia de causas externas y capaces de condicionar el carácter humano (cf. D. P. Marwede, pág. 110).

[38] Lat. *causa;* dado el significado del término y el contenido de la obra, se trata, probablemente, de un juego de palabras deliberado por parte de Cicerón (cf. R. W. Sharples, pág. 165).

[39] Lat. *propter causas naturalis et antecedentis* (cf. *antegressae* [19, 21], *praepositae* [41], *antepositae* [41, 42]); se trata de las mismas causas a las que se aludía en el parágrafo anterior (cf. D. P. Marwede, pág. 110) y que los estoicos denominaban *aítia prokatarktiká* (sobre el uso de este

que antecedan a nuestra voluntad o deseo, pues, si la realidad fuera así, no quedaría nada a nuestro arbitrio[40]. Reconozcamos ahora, por cierto, que no depende de nosotros el ser agudos u obtusos, vigorosos o débiles. Ahora bien, quien piensa que de ello se desprende que ni siquiera el hecho de sentarnos o el de caminar depende de nuestra voluntad, ése no ve qué cosa es la consecuencia de tal otra, porque, aunque los talentosos y los tardos nacieran así debido a causas antecedentes —al igual que los vigorosos y los débiles—, no se seguiría de ahí, sin embargo, que también el hecho de que se sienten, caminen o hagan cualquier cosa esté determinado y establecido como consecuencia de unas causas primeras[41].

10 Tenemos entendido que Estilpón, filósofo de Mégara, era una persona muy aguda y estimada en aquellos tiempos[42]. Sus allegados escriben que fue un borracho y, además, un mujeriego; y no lo escriben como detractores, sino más bien en su alabanza, porque fue él mismo quien dominó y reprimió ese carácter vicioso mediante la educación, de tal manera que nadie lo vio jamás bebido y nadie vio en él huella de desenfreno. Y bien, ¿no hemos leído cómo carac-

término por parte de Herófilo cf. H. von Staden, pág. 136), *proēgoúmena, proupárkhousa* o *progegonóta;* cf. F. Pini, pág. 536).

[40] Lat. *in nostra potestate* (cf. *in nobis,* poco después), como expresión del *eph' hēmîn* característico de la terminología estoica; se trata del argumento último de Cicerón: la libertad es un bien necesario y, por tanto, necesariamente existente.

[41] Influencia, por tanto, no es lo mismo que determinación; se trata de la primera documentación latina del adjetivo *principalis,* según D. P. Marwede, pág. 112 (cf. *principialis* en Lucrecio, II 423 y V 246, probablemente por razones métricas, ya que *principalis* no tiene cabida en la prosodia del hexámetro); acerca de este término cf. F. Pini, pág. 549, n. 36.

[42] C. 380-300; sobre este filósofo, cf. Diógenes Laercio, II 113-120.

terizó a Sócrates el fisonomista Zópiro, quien declaraba que podía llegar a conocer a fondo cuáles eran las costumbres y los caracteres de las personas, tras observar el cuerpo, los ojos, los rasgos y la frente de tales personas[43]? Dijo que Sócrates era estúpido y lerdo, porque no tenía hundidos los hoyos de la clavícula[44]; decía que tenía esas partes obstruidas y cerradas; añadió también que era un mujeriego, ante lo que —según se dice— Alcibiades sufrió un ataque de risa[45].

Pero tales vicios pueden nacer por causas naturales; el 11
extirparlos, sin embargo, y el eliminarlos a fondo, de manera que aquella misma persona que ha resultado propensa a ellos se aparte de tan grandes vicios, no depende de causas naturales, sino de la voluntad, del empeño, del aprendizaje[46]. Todo esto se derrumba si el concepto y la naturaleza

---

[43] Acerca de Zópiro (s. v), en un sentido similar, cf. *Tusc.* IV 80; el término *physiognōmonía* se documenta, por ejemplo, en Aristóteles, *Physiog.* 806a22.

[44] Se trata de las fosas supraclaviculares (cf. Plinio, XI 243); una observación similar se recoge en el anónimo *De physiognomonia* (f. s. iv; ed. J. André, París, 1981) 57 y 93 (sin referencia a Sócrates; en 32 se alude a este filósofo como *prudentissimus,* a causa de sus *oculi prominentes).*

[45] Como señaló Turnebo, Alcibiades se reía porque consideraba errado el juicio de Zópiro, ya sea por estimar que Sócrates, como hombre sabio *(Tusc.* IV 37), se encontraba al margen de cualquier pasión erótica (cf. Platón, *Symp.* 217a-219d) o bien por recordar su supuesta inclinación homosexual (cf. F. Pini, pág. 549, n. 40).

[46] Es decir, incluso las propensiones naturales pueden ser paliadas mediante el ejercicio de las virtudes mencionadas, que no se hallan condicionadas por la naturaleza, según entiende Cicerón: *voluntas, studium, disciplina* (o *doctrina,* como se desprende del parágrafo 10; cf. *Tusc.* IV 80). La idea de que la actuación humana —sobre todo cuando está basada en la libertad que da el saber— ha de sobreponerse al anuncio de cualquier adversidad —*ars* frente a *fortuna*— se encuentra muy arraigada en toda la literatura romana; puede consultarse, por ejemplo, Terencio, *Ad.* 739-741, donde, recogiendo una imagen empleada ya por el có-

del destino llegan a afianzarse mediante el sustento de la adivinación[47].

Crisipo debería aceptar la opinión de Diodoro Crono: sólo lo que de hecho ocurre o va a ocurrir es en realidad posible

6 Efectivamente, si la adivinación existe, ¿de cuál de los saberes de tipo técnico procede (llamo 'saberes' a lo que se dice en griego *theōrḗmata*)[48]. Y es que —según creo— sin la existencia de un saber, ni pueden ejercer su tarea los demás artesanos, ni tampoco predecir el futuro quienes se sirven de la adivinación.

12 Acéptese, por tanto, que los saberes de los astrólogos son de este tipo: «si uno —por dar un ejemplo— ha nacido cuando sale la Canícula, ése no morirá en el mar[49]». Ten

---

mico Alexis, se compara la vida humana con una jugada de dados (cuya caída —resultado de la fatalidad o de la suerte—, favorable o no, ha de saberse aplicar de la mejor manera posible, como ocurre en una partida de parchís), así como Horacio, *Serm.* II 8, 84-85 (véase, asimismo, *Nat.* III 66 —donde se cita a Enio, *Med.*, frag. 228 J— y, con información de interés sobre la dimensión popular y filosófica del tema, H. O. Schröder, «Marionetten. Ein Beitrag zur Polemik des Karneades», *Rheinisches Museum* 126 (1983), 1-24, a propósito, por ejemplo, de imágenes como la de Horacio, *Serm.* II 7, 82: *ut nervis alienis mobile lignum* [= 'marioneta']). En general, la literatura romana ofrece una actitud menos resignada respecto a la idea de destino que la griega (según queda expresada, por ejemplo, en Arquíloco, frag. 8 Diehl, o en Píndaro, *Pyth.* XII 30: *tò dè mórsimon ou parphyktón).*

[47] *SVF* II 954. Según A. Yon, pág. 6, n. 2, esta última frase sugiere que todo el pasaje anterior, dedicado a explicar el concepto de 'simpatía', se enmarcaba en una crítica de conjunto de la adivinación, entendida por los estoicos como prueba de la existencia del destino.

[48] Se trata del conjunto de evidencias que fundamentan la práctica de un *ars* y que no coinciden con el saber teórico *(epistḗmē),* sino con el de carácter pragmático, basado en la observación regular de los hechos (cf. *Div.* I 25, 118).

[49] Acerca de Sirio —estrella principal de la constelación de la Canícula (cf. *Nat.* II 114, III 26) — y de su significado en este pasaje cf. K.

cuidado, Crisipo, para no dejar indefensa tu causa, sobre la que mantienes una gran lucha con Diodoro, vigoroso dialéctico[50]. Y es que, si es verdadero lo formulado mediante la condición[51] «si uno ha nacido cuando sale la Canícula, ése no morirá en el mar», también es verdadero lo de que «si

---

Bayer, pág. 131; R. W. Sharples, pág. 166, n. 12; su aparición, asociada tradicionalmente con el calor (cf. Homero, *Il.* XXII 30-31), sugiere en este caso que los nacidos bajo este signo (el del fuego, en última instancia) están libres de los peligros procedentes del agua (cf. A. J. Cappelletti, pág. 100, n. 52).

[50] Diodoro Crono (f. s. iv - princ. s. iii; cf. D. Sedley, «Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 203, n. s. 23 (1977), 74-120, esp. 96-102; R. Goulet [ed.], II, D 124, págs. 779-781 [R. Muller]), al oponer su concepto de necesidad absoluta al de necesidad condicional (A. Yon, págs. XXI-XXII, n. 3, pág. XXII, n. 1) y al pretender deducir de la necesidad lógica la necesidad real *(ib.,* pág. 7, n. 1), identificaba lo posible con lo necesario, es decir, con lo que es o será verdadero (cf. Epicteto, II 19, 1-4); sobre la interpretación ciceroniana de las tesis de Diodoro en general *(Fat.* 12-16), cf. D. Frede, *Aristoteles und die 'Seeschlacht'. Das Problem der* contingentia futura *in* De interpretatione *9,* Gotinga, 1970, págs. 101-106; R. Sorabji, *Necessity, cause and blame. Perspectives on Aristotle's theory,* Londres, 1980, págs. 72-78, 109-112, R. Gaskin, *The sea battle and the master argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the metaphysics of the future,* Berlín - Nueva York, 1995, págs. 306-318.

[51] Lat. *quod ita conectitur* (cf. Gelio, XVI 8, 9-11); según indican D. P. Marwede, pág. 120; R. W. Sharples, pág. 167, para los estoicos una condición era verdadera tan sólo si su premisa era incompatible —empírica o lógicamente— con la contradicción de su consecuencia; las condiciones podían ser 'definidas' *(hōrisména;* cuando un pronombre demostrativo ejercía de sujeto), 'intermedias' *(mésa;* el sujeto era un nombre propio) o 'generales' *(aórista;* de sujeto indefinido, como en el caso del ejemplo que sigue). Cicerón pretende mostrar a Crisipo cómo, dada una premisa (es decir, cuando un determinado signo se ha producido efectivamente), la consecuencia es necesaria y su alternativa resulta imposible, lo cual entra en conflicto con su teoría de la posibilidad (según la cual aquello que ocurre sólo es la realización concreta de una posibilidad entre muchas; cf. *Fat.* 13).

Fabio ha nacido cuando sale la Canícula, Fabio no morirá en el mar». Por tanto, se opone entre sí lo siguiente: que Fabio haya nacido cuando sale la Canícula y que Fabio vaya a morir en el mar[52]. Y, ya que se plantea como cierto, en el caso de Fabio, que nació al salir la Canícula, también hay oposición entre lo siguiente: que Fabio existe y que morirá en el mar. Luego también la siguiente formulación consta de términos contradictorios: «Fabio existe y, además, Fabio morirá en el mar», pues es algo que, según lo supuesto, no puede ciertamente ocurrir[53]. Luego aquello de que «Fabio morirá en el mar» es de tal especie que no puede llegar a ocurrir[54]. Luego, cuanto se diga en falso con referencia al futuro, no puede llegar a ocurrir.

7 13 Mas tú, Crisipo, no quieres aceptar tal cosa, y tu mayor enfrentamiento con Diodoro se refiere a esto precisamente, porque él dice que sólo puede ocurrir aquello que es verdadero o que llegará a serlo[55], y dice que es necesario que

[52] Es decir, son proposiciones incompatibles, contradictorias en cuanto que no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, y en cuanto que, si una es verdadera, la otra es falsa; desde el punto de vista lógico, se ha pasado de una expresión condicional *(conexio)* a una parataxis. Fabio era un nombre habitual en las ejemplificaciones (cf. *Div.* II 71).

[53] Cf. A. YON, págs. 34-35; la *coniunctio* de proposiciones que se presentan como contradictorias entre sí produce una imposibilidad lógica. La segunda de ellas no sólo es falsa; una vez dada la primera, la segunda resulta imposible, inverificable; de ahí la conclusión general de que toda proposición falsa respecto al futuro expresa una imposibilidad. Cicerón pretende mostrar que los acontecimientos futuros son inmutables, y que, si Crisipo cree en la adivinación, debería adoptar la teoría de Diodoro acerca de lo posible.

[54] Puesto que «Fabio existe» es una proposición verdadera; «morirá en el mar» es una proposición falsa, e imposible —es decir, inverificable— si se coordina con la anterior.

[55] Cf. *Fat.* 17; según Crisipo, todo está predeterminado por el destino, pero no todo lo que va a ocurrir en el futuro es necesario, ya que algunas

ocurra aquello que llegará a pasar, y que no puede ocurrir aquello que no llegará a pasar[56]. Tú dices que pueden ocurrir incluso las cosas que no llegarán a pasar, como que esta

---

cosas son posibles aunque no vayan a ocurrir realmente (cf. R. W. SHARPLES, pág. 167); al negar que la necesidad del antecedente suponga la necesidad de la consecuencia incurre, sin embargo, en un error de lógica (cf. A. YON, pág. XX, n. 2).

[56] Se trata del llamado 'argumento dominante' o 'triunfador' *(kyrieúōn)*, así llamado —según suele admitirse— a causa de su gran eficacia dialéctica, o bien porque somete de una manera absoluta la actuación humana —y la consiguiente responsabilidad moral— a la necesidad; su denominación también podría deberse a que era ejemplificado mediante el ejemplo del gobernante (Cípselo en el caso de nuestro texto). Para un análisis de sus enunciados, que se hallan recogidos en EPICTETO, II 19, 1-4, cf. P. M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles,* París, 1960, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques,* Alençon, 1984; J. VUILLEMIN, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques,* Alençon, 1984; A. A. LONG, D. N. SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, I: Translations of the principal sources with philosophical commentary,* Cambridge, 1990 [1987], págs. 234-236; R. W. SHARPLES, pág. 13; en general, pueden sintetizarse así: toda proposición verdadera respecto al pasado es de carácter necesario (y no puede convertirse en falsa); aquello que es imposible no puede provenir de lo que es posible (entendiendo por posible aquello que es o que será verdadero); considerando que las dos proposiciones anteriores son verdaderas se deduce que no puede calificarse como 'posible' aquello que no es actualmente o que no será en el futuro (es de carácter necesario aquello que va a ocurrir —de naturaleza tan inmutable como la del pasado—, y no puede ocurrir aquello que no va a ocurrir). Diodoro llegaría a su conclusión, probablemente, a través de un silogismo: si algo que no llega a verificarse en el presente ni lo hará en el futuro fuera posible, resultaría que lo imposible (es decir, lo que jamás llegará a verificarse) puede nacer de lo posible; pero de lo posible no puede nacer lo imposible, luego sólo es posible aquello que se verifica en el presente o que lo hará en el futuro. Se niega así toda potencialidad (de modo que lo que se denomina 'posibilidad' es tan sólo, en realidad, ignorancia del porvenir) y se justifica el argumento 'ocioso' *(Fat.* 28-29), opuesto por definición a cualquier forma activa —es decir, normal— de vida.

gema[57] se rompa, aunque esto nunca llegará a pasar, y dices que no era de carácter necesario que Cípselo reinara en Corinto, pese a ser eso lo que se había revelado mil años antes a través del oráculo de Apolo[58]. Mas, si admites que estas predicciones son de carácter divino, tendrás que incluir entre las cosas tales que no pueden llegar a ocurrir aquello que se diga en falso con respecto al futuro[59], como si se dijera que el Africano no se apoderará de Cartago[60]; y, si se dijera algo con carácter verdadero acerca del futuro, y así llegara a pasar, habrías de decir que era necesario. Ésta es, en todos sus extremos, la opinión que Diodoro os opone[61].

14 Efectivamente, si es verdadero lo formulado mediante la condición «si has nacido al salir la Canícula[62], no morirás en el mar», y la primera parte de la condición[63] —«has nacido al salir la Canícula»— es necesaria (porque todo lo verdadero referente al pasado es de carácter necesario, según le gusta decir a Crisipo —disintiendo así de su maestro Cleantes—, ya que son cosas inmutables, y ya que lo pasa-

[57] Cualquier recipiente u objeto fabricado en material semiprecioso, según entiende R. W. SHARPLES, pág. 167.

[58] Cípselo fue tirano de Corinto durante treinta años, entre el 655 y el 625 según algunas fuentes (cf. HERÓDOTO, V 92); el hecho no era necesario por entonces; hoy sí que lo es, dado que el hecho se ha verificado.

[59] Es decir, si un oráculo predice que algo no va a pasar, cabe decir con arreglo a la verdad que es falso que vaya a pasar; para la interpretación sintáctica del pasaje, cf. R. W. SHARPLES, pág. 168.

[60] Como ocurrió, de hecho, en el año 146; algunos intérpretes consideran este inciso como una glosa (cf. F. PINI, pág. 513; ⟨*non*⟩ *potiturum* [add. Plasberg]).

[61] A vosotros los estoicos, se entiende (cf. D. P. MARWEDE, pág. 137).

[62] Es decir, si existe una causa natural.

[63] Lat. *conexum* (gr. *synēmménon axíōma)*, es decir, la prótasis del periodo condicional (D. P. MARWEDE, pág. 138).

do no puede pasar de verdadero a falso[64]), pues, si la primera parte de la condición es necesaria, también la consecuencia resulta necesaria. No obstante, esto no le parece válido en todos los casos a Crisipo[65]; pero, aun así, si hay una causa natural por la que Fabio no haya de morir en el mar, Fabio no puede morir en el mar[66].

El apurado Crisipo quiere creer que, en este tema, se 15 8
dejan engañar los caldeos y los demás adivinos[67], y que no harán uso de silogismos[68] (de modo que pronuncien sus saberes así: «si uno nació al salir la Canícula, ése no morirá en el mar»), sino que antes bien dirán así: «no cabe que quien nació al salir la Canícula muera además en el mar». ¡Qué graciosa arbitrariedad! Para no coincidir con Diodoro, enseña a los caldeos cómo conviene que expongan sus saberes. Porque —me pregunto—, si los caldeos hablaran de tal manera que propusiesen la negación de silogismos

---

[64] *SVF* I 489; Cleantes, al igual que Antípatro posteriormente, no admitía que el pasado fuese de carácter necesario (cf. Epicteto, II 19, 2).

[65] Crisipo presentaba dos objeciones: que la proposición de una condición puede ser posible y su consecuencia, sin embargo, imposible, y que, a veces, la condición no ofrecía una formulación adecuada (cf. *SVF* II 202a, 624; R. W. Sharples, pág. 169).

[66] Es decir, sería posible según Crisipo todo aquello que no está ni impedido ni impuesto por ninguna causa natural conocida (cf. *Fat.* 19; P. L. Donini, «Crisippo e la nozione del possibile», *RIFC* 101 (1973), 333-351, esp. 349; y, a propósito de todo este pasaje, D. P. Marwede, págs. 144-149).

[67] Cf. R. W. Sharples, pág. 169; 'caldeos' tiene aquí el significado habitual de 'astrólogos'.

[68] Lat. *coniunctionibus; con⟨exis sed con⟩iunctionibus ut ⟨non⟩* propone en este lugar —tras el *con⟨exis potius quam con⟩iunctionibus* de Plasberg— M. Szymański, «*De fato* 8, 15: can *coniunctio* mean implication?», *Hermes* 113 (1985), 383-384 (cf. D. P. Marwede, págs. 149-151; R. W. Sharples, págs. 169-171).

indefinidos, en vez de condiciones indefinidas[69], ¿por qué los médicos, los geómetras y los demás no iban a poder hacer lo mismo? El médico será el primero en no plantear aquello que advierta en el ejercicio de su arte de la siguiente manera: «si a uno le palpitan así las venas[70], es que tiene fiebre», sino más bien de este modo: «no cabe que aquel a quien le palpitan así las venas no tenga fiebre». Y, asimismo, el geómetra no dirá así: «en una esfera los meridianos se cortan entre sí», sino mas bien de este modo: «en una esfera no cabe la existencia de meridianos que no se corten entre sí»[71].

16 ¿Hay algo que no pueda hacerse pasar, de esa manera, de condición a negación de un silogismo? Desde luego, podríamos deducir esas mismas cosas mediante otros procedimientos. Dije así: «en una esfera los meridianos se cortan entre sí»; podría decir: «si en la esfera hay meridianos...», o bien: «puesto que en la esfera hay meridianos...» Hay muchas maneras de enunciar, pero ninguna más enrevesada que aquella gracias a la cual —según quiere creer Crisipo— quedarán satisfechos los caldeos, en atención a los estoicos.

---

[69] Cf. *SVF* II 205, *Top.* 57. Crisipo creía que la negación de una proposición era menos determinante que la aplicación de un silogismo, y, por tanto, más acorde con el carácter empírico de la adivinación (cf. K. Hülser, II, págs. 512-515). Como apunta A. Yon, pág. 9, n. 1, al presentar en forma negativa el antecedente de la proposición condicional, Crisipo pretende negar que se trate de un hecho positivo, el cual, una vez cumplido, sería necesario; la consecuencia —mediante el paso de la hipotaxis a la parataxis (K. Bayer, pág. 134)— quedaría así libre de su carácter necesario; se trata, por tanto, de un artificio puramente verbal.

[70] Se hace referencia al pulso, y, por tanto, a las arterias.

[71] Lat. *maximi orbes;* es decir, los meridianos y el ecuador.

La verdad de las predicciones no supone predeterminación alguna

Sin embargo, ninguno de aquellos 17 9
caldeos habla así, porque es más difícil comprender a fondo estas sinuosidades del discurso que la salida y la puesta de los astros[72]. Pero volvamos a aquella discusión de Diodoro que llaman *perì dynatôn,* en la que se investiga qué significado tiene aquello que puede llegar a ocurrir. Por tanto, según le parece a Diodoro, solamente puede ocurrir aquello que es verdadero o que va a serlo. Este tema enlaza con la siguiente cuestión: que no puede llegar a ocurrir nada que no fuera de carácter necesario; que, lo que puede llegar a ocurrir, o ya es, o será, y que las cosas futuras no pueden pasar de verdaderas a falsas en mayor medida que las que ya han sido. Ahora bien, mientras que en los hechos que han ocurrido es manifiesta la inmutabilidad, en el caso de algunas cosas futuras, dado que tal inmutabilidad no es manifiesta, ni siquiera parece serles inherente; del mismo modo, «éste morirá de tal enfermedad» es verdadero respecto a quien se ve asediado por una enfermedad mortal, mas no lo será menos si esto mismo se dice, con carácter verdadero, respecto a aquel en quien el alcance de la enfermedad no se manifiesta tan severamente[73]. Así, resulta que el paso de verdadero a falso tampoco puede ocurrir en modo alguno en el caso de lo futuro, pues «Escipión morirá» es de tal condición que, aun si se dice respecto al futuro, no puede

---

[72] Las críticas contra la enrevesada manera de expresarse de los estoicos se prodigaron en la antigüedad (en el caso de Cicerón cf., por ejemplo, *Luc.* 112).

[73] Según observa R. W. Sharples, pág. 171, el carácter verdadero de una predicción y el cumplimiento de lo predicho se implican recíprocamente, pero el sentido de la relación causal va del segundo término al primero, y no al revés (cf. Aristóteles, *Categ.* 14b9-14; *Metafísica* 1051b6-9).

sin embargo convertirse en falso. Y es que se dice a propósito de un ser humano, para el que morir es cosa necesaria[74].

18 Si se dijera lo siguiente: «Escipión morirá de noche, en su habitación, a consecuencia de un violento atentado», se diría con carácter verdadero, porque se diría que iba a pasar aquello que iba a pasar[75]. Por otra parte, ha de entenderse que iba a pasar, en cuanto que se trata de un hecho ya ocurrido. Y no era más verdadero «Escipión morirá» que «morirá de aquel modo», ni era más necesario para Escipión el morir que el morir de aquel modo, ni era menos susceptible de pasar de verdadero a falso «Escipión fue asesinado» que «Escipión será asesinado». Siendo así estas cosas, no hay motivo para que Epicuro tema al destino, requiera la protección de los átomos —desviándolos de su camino[76]— y asuma al mismo tiempo dos cosas inexplicables[77]: la primera, que algo puede surgir sin una causa, de donde resulta que algo puede surgir de la nada (lo cual ni le satisface a él mismo, ni a científico alguno); la otra, que, cuando dos ele-

[74] El mismo ejemplo aparece en Aristóteles, *Metafísica* 1027b8-9 (cf. Cicerón, *Top.* 62).

[75] En el año 129; su muerte se produjo, según algunos, por envenenamiento, pero nunca llegó a conocerse con seguridad la causa (cf. A. E. Astin, *Scipio Aemilianus,* Oxford, 1967, pág. 241, así como I. Worthington, «The death of Scipio Aemilianus», *Hermes* 117 (1989), 253-256, quien piensa en posibles causas naturales); Cicerón parece considerar en su obra que Escipión fue asesinado: cf. *Nat.* III 80; *Pro Mil.* 16; *De or.* II 170; *Fam.* IX 21, 3; *Quint.* II 3, 3.

[76] Se alude así a la introducción del concepto de 'desvío' de los átomos *(clinamen),* a fin de eludir el determinismo que imponen las leyes del hado *(fati foedera),* dejando así en libertad a la humana *potestas* (cf. *Del supremo bien y del supremo mal* I 17-21, 28; *Nat.* I 69-70, 73; *Fat.* 46-48; Lucrecio II 251-293; sobre el tema de la libertad en el pensamiento de Epicuro, en general, cf. N. W. De Witt, *Epicurus and his philosophy,* Westport, 1976 [Univ. de Minnesota, 1954], págs. 171-196).

[77] Lat. *inenodabiles* (cf. Acio, *Alphes.,* frag. 625 D).

mentos indivisibles se trasladan a través del vacío, el uno se desplaza en línea recta y el otro se desvía[78].

Y es que Epicuro, aunque admitiera que todo enunciado 19 es verdadero o falso[79], no habría de temer como algo necesario que todo ocurra a consecuencia del destino, porque no es verdadero por causas eternas y que manan de la necesidad de la naturaleza lo que así se enuncia: «Carnéades está bajando a la Academia»[80]. No carece, sin embargo, de causas; pero existe diferencia entre aquellas causas que preceden por azar y aquellas otras que albergan en sí mismas una eficiencia de carácter natural. Así, siempre fue verdadero «Epicuro morirá cuando haya cumplido setenta y dos años, siendo arconte Pitarato»[81], y, sin embargo, no había causas establecidas por el destino para que así ocurriera, sino que, dado que así acaeció, ciertamente había de acaecer como acaeció.

Y quienes dicen que son inmutables aquellas cosas que 20 van a pasar, y que lo verdadero respecto al futuro no puede convertirse en falso[82], no están ratificando la necesidad del destino, sino interpretando el sentido de las palabras. Mas,

---

[78] En alusión a los átomos (cf. *Fat.* 22, 47; *Del supremo bien y del supremo mal* I 17, 19).

[79] Epicuro consideraba, al igual que los estoicos, que una aserción referida al futuro sólo podía ser verdadera o falsa si el suceso ya estaba predeterminado, no siendo ni verdadera ni falsa en caso contrario (cf. R. W. Sharples, pág. 173).

[80] O 'bajó' (lat. *descendit; descendet* propone D. P. Marwede, pág. 165); como indica R. W. Sharples, pág. 173, no era un buen ejemplo de circunstancia azarosa, ya que Carnéades era el jefe de la Academia; Cicerón podría estar refiriéndose, más que al hecho de que se trate de Carnéades, al momento preciso en que se produce la acción.

[81] Epicuro vivió entre el año 341 y el 270, según se desprende de Diógenes Laercio, X 15.

[82] En referencia a Diodoro y a los filósofos de la escuela megarense.

quienes introducen una serie imperecedera de causas[83], ésos están asociando la mente humana, una vez despojada de su libre voluntad, a la necesidad propia del destino.

La negación del determinismo no implica la existencia del clinamen *epicúreo, ni anula el carácter verdadero de las predicciones*

10 Pero hasta aquí con este tipo de cosas; veamos otras. Y es que Crisipo llega a la siguiente conclusión[84]: «Si existe el movimiento sin causa, no todo enunciado —lo que los dialécticos llaman *axíōma*— será verdadero o falso[85], porque, aquello que no tiene causas eficientes, no será ni verdadero ni falso; por otra parte, todo enunciado es verdadero o falso[86], luego ningún movimiento carece de causa[87].

21 Si esto es así, todo lo que ocurre lo hace por causas precedentes; si es así, todo ocurre a consecuencia del destino; por tanto, resulta que, cuanto ocurre, llega a ocurrir a conse-

[83] Es decir, los estoicos.

[84] *SVF* II 952, 954.

[85] Pues, si algo carece de causa, los enunciados al respecto no serán ni verdaderos ni falsos antes del suceso; acerca de la base lógica del pasaje, cf. R. W. Sharples, pág. 174; mediante el término 'dialécticos' se alude a los estoicos *(Luc.* 97).

[86] Cf. Aristóteles, *Interpr.* 18a28-32; a propósito del tema cf. J. Talanga, *Zukunftsurteile und Fatum: eine Untersuchung über Aristoteles'* De interpretatione 9 *und Ciceros* De fato, *mit einem Überblick über die spätantiken Heimarmene-Lehren,* Bonn, 1986 (res. R. W. Sharples, *CR* 101 [n. s. 37] (1987), 217-218), esp. 83-139. Al carácter necesariamente verdadero o falso de los enunciados se intentó responder mediante argumentos como el denominado 'del mentiroso', atribuido a Eubúlides *(Luc.* 95: «si, al decir que mientes, dices la verdad, ¿mientes, o dices la verdad?»). Al considerarse todo juicio como verdadero o falso, todo acontecimiento futuro debe tener su causa en el pasado, pues, de lo contrario, «no podría llegar a determinarse como tal hecho y el juicio que sobre él se enunciara no sería ni verdadero ni falso» (cf. A. J. Cappelletti, pág. 33).

[87] Es decir, toda iniciativa depende de una causa, y se encuentra, en tal medida, predeterminada.

cuencia del destino». Si aquí me apeteciese, por vez primera, asentirle a Epicuro y decir que no todo enunciado es verdadero o falso, antes aceptaría semejante conmoción[88] que dar por bueno que todo ocurre a consecuencia del destino, porque aquella opinión se presta a cierta discusión, pero ésta es inadmisible. Así es como tensa Crisipo todos sus músculos, a fin de convencernos de que todo *axíōma* es verdadero o falso. Y es que, del mismo modo que Epicuro teme que, si acepta esto, ha de concederse que cuanto ocurre lo hace a consecuencia del destino (porque si una cosa u otra es verdadera desde la eternidad[89], también es de seguro cumplimiento, y, si es de seguro cumplimiento, también necesaria; y así —según piensa— se confirma la existencia de la necesidad y la del destino), del mismo modo temió Crisipo que, si no sostenía que todo lo que se enuncia es verdadero o falso, no podía mantener que todo ocurre a consecuencia del destino y a partir de las causas eternas de los acontecimientos futuros.

Pero Epicuro piensa que elude el carácter necesario del 22
destino mediante la desviación del átomo[90]. Así es como se origina un tercer tipo de movimiento —aparte del que produce el peso o el choque[91]—, cuando el átomo se desvía por

[88] Lat. *plaga* (cf. *Fat.* 22, 46; *Nat.* I 70); el uso del término en *Cartas a Ático* I 16, 9 incita a pensar que, en este caso, no se trata necesariamente de un juego de palabras ciceroniano (cf., no obstante, D. P. MARWEDE, pág. 169).

[89] Es decir, desde el principio de los tiempos (cf. *Fat.* 27; *Nat.* I 40; *Div.* I 125).

[90] Gr. *parégklisis* (traducido por *inclinatio* en *Nat.* I 73); la prosodia de *declinatio* no tenia cabida en el hexámetro, por lo que Lucrecio optó por el término *clinamen* (II 292), que es el empleado en este lugar por Cicerón.

[91] Cf. LUCRECIO, II 285-286, donde se indica que, en los átomos *(in seminibus),* se experimenta una tercera causa del movimiento —aparte de

una mínima distancia a la que llama *elákhiston*[92]. Se ve obligado a reconocer de hecho esta desviación como desprovista de causa, aunque no lo haga expresamente[93]. Y es que un átomo no se desvía a consecuencia del empuje de otro, pues ¿cómo puede ser empujado el uno por el otro, si —según le parece a Epicuro— los cuerpos indivisibles se trasladan verticalmente en virtud de su gravedad, en línea recta? Y —según se sigue—, si nunca se ve empujado el uno por el otro, tampoco puede, ciertamente, tocar el uno al otro[94], de donde se desprende que, aun existiendo el átomo y desviándose, se desvía sin una causa[95].

23 Epicuro introdujo este argumento por temer que, si el átomo se trasladaba siempre gracias a su gravedad —de ca-

---

la que representan los choques y el propio peso—, que es la que propicia la existencia del libre arbitrio *(esse aliam praeter plagas et pondera causam / motibus, unde haec est nobis innata potestas);* al concepto de *gravitas* se refería este mismo autor en II 83-85 (cf. C. Bailey, II, págs. 837-842, 850-851).

[92] Cf. *Fat.* 46; *Del supremo bien y del supremo mal* I 6, 19 *(perpaulum),* 20 *(minimum),* Lucrecio, II 243-244 *(paulum inclinare necessest / corpora; nec plus quam minimum);* según R. W. Sharples, pág. 175, se alude probablemente a la teoría de los mínimos indivisibles del espacio, equiparables a los ya postulados para la materia; el *clinamen* no ha de imaginarse, por tanto, como un movimiento oblicuo continuo, sino como el menor imprescindible para que se produzca el choque entre los átomos. Su intervención sobre los átomos que configuran la mente es la que propiciaría los actos libres de la voluntad (cf. H. Rackham, págs. 214-215, n. a).

[93] Su única causa posible sería el choque entre los átomos, el cual depende de la desviación misma y de la posterior colisión entre tales átomos; en *Del supremo bien y del supremo mal* I 19 se atribuye a Epicuro una declaración expresa en este sentido.

[94] De modo que la naturaleza no podría crear ser alguno (cf. Lucrecio, II 221-224); acerca de la dificultad de este pasaje, cf. A. Yon, págs. 36-38.

[95] Dado que no lo hace a consecuencia del choque con otro átomo, se entiende.

rácter natural y necesario—, no quedaba en nosotros libertad alguna, ya que el espíritu se movería según se veía obligado a consecuencia del movimiento de los átomos[96]. Demócrito, el introductor de los átomos[97], prefirió admitir que todo ocurría por necesidad[98], en vez de despojar de su movimiento natural a los cuerpos indivisibles[99].

Mayor agudeza hay en Carnéades, quien enseñaba que 11
los epicúreos podían defender su causa sin esa imaginaria desviación, pues, ya que enseñaban que era posible la existencia de cierto movimiento del espíritu de carácter voluntario, defenderlo habría sido mejor que introducir tal desviación, habida cuenta, sobre todo, de que no logran encontrar cuál es la causa de ésta. Defendiendo eso, habrían podido hacer frente fácilmente a Crisipo, porque, al conceder que no hay movimiento alguno sin causa, no estarían concediendo que todo cuanto ocurre lo hace a consecuencia de causas antecedentes; y es que nuestra voluntad no tiene causas externas y que la antecedan[100].

Por tanto, abusamos de una común manera de hablar 24
cuando decimos eso de que alguien quiere algo —o no lo quiere— 'sin causa'; porque decimos eso de 'sin causa' en lugar de decir 'sin una causa externa y antecedente', no 'sin causa alguna'. Del mismo modo que, cuando decimos 'jarro

---

[96] Cf. *Nat.* I 69.

[97] Con Leucipo como precursor (cf. *Luc.* 118; Diógenes Laercio, IX 30).

[98] Cf. Diógenes Laercio, IX 45.

[99] Parece dudoso que Demócrito se plantease en estos términos el problema del determinismo (cf. R. W. Sharples, pág. 176).

[100] Es decir, nuestra voluntad no se halla determinada por tales causas (cf. R. W. Sharples, pág. 176); Carnéades critica tanto a estoicos como a epicúreos, inclinándose más bien por la postura de estos últimos, una vez descartada la intervención del *clinamen* en los actos de voluntad humana (sobre la posición epicúrea al respecto cf. R. W. Sharples, «Epicurus, Carneades and the atomic swerve», *BICS* 38 [1991-1993], 174-190, esp. 178-182).

vacío', no estamos hablando como los científicos —a quienes les parece que el vacío no existe[101]—, sino para que así, gracias a esta palabra, podamos decir que el jarro está sin agua, sin vino o sin aceite, pues, del mismo modo, cuando decimos que el espíritu se mueve 'sin causa', estamos diciendo que se mueve sin una causa antecedente y externa, y no que lo haga sin ninguna causa en absoluto. Del propio átomo puede decirse, dado que se mueve por el vacío a consecuencia de su gravedad y de su peso, que se mueve 'sin causa', porque no concurre del exterior causa alguna.

25 Pero —volviendo atrás, para que no seamos todos objeto de burla como científicos[102]—, si decimos que algo ocurre sin causa, habría que establecer alguna distinción, y decir, en consecuencia, que la naturaleza del propio elemento indivisible consiste en moverse gracias a su peso y a su gravedad, y que ésa es la causa precisamente de que se traslade así. De manera similar, no hay que buscar una causa externa para los movimientos voluntarios del espíritu, porque el propio movimiento voluntario alberga dentro de sí tal naturaleza —la de estar bajo nuestra potestad y obedecernos—, y no es algo que carezca de causa, porque la causa de esta circunstancia es su propia naturaleza[103].

26 Puesto que esto es así, ¿qué razón hay para que no todo enunciado sea verdadero o falso, siendo que no concedemos

[101] Sobre el sentido de esta frase cf. R. W. SHARPLES, pág. 177; los 'científicos' *(physici)* sólo utilizaban en realidad el término 'vacío' *(inane)* para designar el vacío absoluto.

[102] Cf. *Nat.* I 77; II 48, y, acerca del texto, F. PINI, pág. 552, n. 68; W. D. LEBEK, *Gnomon* 51 (1979), 247 (en defensa de la lección aceptada por AX: *ne omnes physici inrideant nos).*

[103] Por tanto, no todos los acontecimientos están predeterminados, pero cuanto ocurre lo hace en virtud de una causa; Carnéades sugería así que la acción humana es intrínsecamente libre y se encuentra al margen de cualquier determinación de carácter físico.

que todas las cosas que ocurren lo hacen a consecuencia del destino? «Porque» —dice[104]— «no pueden ser verdaderas aquellas cosas referidas al futuro que no tienen una causa en virtud de la cual puedan llegar a producirse; por tanto, tendrán causa necesariamente aquellas cosas que son verdaderas; así que, cuando suceden, lo hacen a consecuencia del destino».

Asunto resuelto, al menos si se te ha de conceder que 12
todo ocurre a consecuencia del destino, o que alguna cosa puede ocurrir sin causa.

¿Acaso no podría ser cierto de otra manera este enuncia- 27
do: «Escipión tomará Numancia», si no es porque una causa, creando otra causa, va a producir tal resultado desde la eternidad[105]? ¿Acaso habría podido esto ser falso, si se hubiera dicho seiscientos siglos antes[106]? Si entonces no era verdadero este enunciado: «Escipión tomará Numancia», ni siquiera una vez destruida ésta es verdadero el siguiente[107]: «Escipión tomó Numancia»[108]. Por tanto, ¿puede haber llegado a realizarse algo que no era verdad que fuese a ocurrir? Pues, al igual que llamamos verdaderas a aquellas cosas pasadas cuyo advenimiento se verificó en un tiempo anterior, así hemos de llamar verdaderas a aquellas cosas futuras cuyo advenimiento se verificará en un tiempo posterior.

---

[104] Crisipo, se entiende.

[105] Cf. *Fat.* 21.

[106] Es decir, muchísimos siglos antes, en número indeterminado pero no infinito (cf. *Nat.* I 96).

[107] Cf. F. Pini, págs. 552-553, n. 69.

[108] Como de hecho ocurrió en el año 133; a propósito de este pasaje cf. R. Montanari, «Nota testuale ed esegetica al *De fato* ciceroniano», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 33 (n. s. 4) (1980), 83-92, esp. 87 (donde se defiende la lectura *capiet* de los códices, frente a *cepit*, entendiendo que, si la predicción no era verdadera antes del acontecimiento, entonces —según Carnéades— ni siquiera el acontecimiento en sí puede convertirla en verdadera), R. W. Sharples, págs. 75, 178-179.

28 Tampoco del hecho de que todo enunciado es verdadero o falso se seguirá en el acto que hay causas inmutables y que éstas son eternas, capaces de impedir que algo acaezca de un modo distinto de como va a acaecer[109]. Son azarosas las causas que hacen que se diga con arreglo a la verdad lo que se dice así[110]: «Catón vendrá al senado[111]»; no están incluidas en la ordenación natural del mundo. Y, sin embargo, tan inmutable es que vendrá, cuando es verdadero, como que ha venido; no ha de recelarse del destino o de la necesidad por esa causa. Efectivamente, será necesario reconocerlo: si este enunciado, «Hortensio vendrá a Túsculo», no es verdadero, se sigue que es falso. Ni lo uno ni lo otro quieren éstos[112], cosa que no puede ser.

El 'razonamiento ocioso'. Hay acontecimientos que no están predeterminados y que ni siquiera los dioses conocen de antemano

Y tampoco nos perturbará el denominado 'razonamiento ocioso' (porque los filósofos lo llaman *argòs lógos);* caso de obedecerlo, no haríamos en la vida absolutamente nada[113]. Y es que argumentan así: «si tu destino es el de reponerte de esa enfermedad, te repondrás, recurras al
29 médico o no; del mismo modo, si tu destino es el de no re-

---

[109] *SVF* II 953.

[110] Cf. *Div.* II 61; los estoicos no hablaban propiamente de causas fortuitas, sino 'oscuras' *(ádēloi).*

[111] Cicerón piensa, probablemente, en Catón de Útica (cf. R. W. Sharples, pág. 179).

[112] Los epicúreos, se entiende.

[113] Cf. *SVF* II 957, 998; Aristóteles, *Interpr.* 18b31-33; Ps.-Plutarco, *Fat.* 574e; Séneca, *Nat. Quaest.* II 37-38. A la vista de un testimonio de Orígenes *(Contra Celsum* II 20), que parece proceder de la misma fuente que el de Cicerón, J. Barnes considera que esta doctrina —de origen megarense, según algunos— podía hallarse recogida en el *Perì heimarménēs* de Crisipo («Cicero's *De fato* and a Greek source», en J. Brunschwig, C. Imbert, A. Roger [eds.], *Histoire et structure. À la mémoire de Victor Goldschmidt,* París, 1985, págs. 229-239, esp. 239, n. 34).

ponerte de esa enfermedad, no te repondrás, recurras al médico o no; y tanto lo uno como lo otro es tu destino, luego de nada sirve recurrir al médico».

Correctamente se califica este tipo de razonamiento de 13
ocioso e inactivo, pues mediante el mismo razonamiento se elimina de la vida cualquier actuación. Incluso cabe modificarlo de esta manera, de modo que no se incluya el nombre del destino y se mantenga, sin embargo, la misma opinión: «si desde la eternidad fue verdadero eso de 'sanarás de esa enfermedad', sanarás, tanto si recurres al médico como si no; e, igualmente, si desde la eternidad fue falso lo de 'sanarás de esa enfermedad', no sanarás, tanto si recurres al médico como si no», y así sucesivamente.

Crisipo rechaza este razonamiento. «Y es que entre las 30
cosas» —dice— «hay unas que son simples y otras que son complejas[114]. Es simple: 'Sócrates morirá tal día'; para él —ya haga algo o no haga nada— está determinado el día de su muerte. Mas, si el destino consistiese en lo siguiente: 'Edipo nacerá de Layo', no podrá decirse 'ya se acueste Layo con una mujer o no', porque se trata de una cosa compleja y de destino compartido[115]»; y la llama de este modo porque en eso consistía el destino: en que Layo durmiera

[114] Lat. *copulata; SVF* II 956.

[115] Lat. *confatale* (gr. *syneimarménon;* cf. Pseudo-Plutarco, *Fat.* 569f, F. Pini, pág. 553, n. 73); el concepto alude a cómo ciertas consecuencias no pueden producirse si no se verifican a su vez ciertas acciones humanas: Layo 'actúa' en su destino al desear acostarse con una mujer, accediendo así a la incitación que le ofrece su naturaleza: ha de mantener esa relación para que su destino pueda verificarse; el determinismo no implica, por tanto, fatalismo. Crisipo rechaza la existencia de la necesidad, ya que el asentimiento depende de nosotros, pero defiende la del destino, ya que nada sucede sin causas precedentes; frente a él, Cicerón defiende, apoyándose en Carnéades, que un juicio referente a hechos futuros puede ser verdadero sin ser por ello de carácter necesario.

con su esposa y en que de ella fuera engendrado Edipo[116]. De manera que, si se dijera «Milón luchará en los juegos de Olimpia» y alguien replicase: «así que, tenga adversario o no, luchará», se equivocaría; pues 'luchará' es de carácter complejo, ya que no cabe lucha alguna sin adversario[117]. Por tanto, todas las trampas de esa clase se refutan de la misma manera. Resulta tramposo lo de «recurras tú al médico o no, sanarás», porque tan propio del destino es el recurrir al médico, como el sanar[118]. Él llama a estas cosas —como dije— 'de destino compartido'.

14 31 Carnéades no aprobaba toda esta manera de proceder, y pensaba que la conclusión de este razonamiento se hacía demasiado irreflexivamente. Así que atacaba mediante otro procedimiento, sin aplicar engaño alguno; suya era la siguiente conclusión: «Si todas las cosas ocurren a consecuencia de causas antecedentes, todas ocurren en virtud de una ligazón natural, de manera combinada y trabada; si esto es así, todo lo produce la necesidad; si esto fuera verdadero, no quedaría nada a nuestro arbitrio; pero queda algo a nuestro arbitrio; mas, si todo ocurre a consecuencia del destino,

[116] La historia de Edipo era aducida con frecuencia en la antigüedad para ilustrar las teorías acerca del destino, como ejemplificación del 'culpable' antes incluso de ser concebido (cf. SÓFOCLES, *Oed. Col.* 969-973; ARISTÓFANES, *Ran.* 1182-1187; R. W. SHARPLES, pág. 180); Edipo, por su parte, se consideraba libre de culpa, por haber actuado involuntariamente (*aékōn;* cf. *Oed. Col.* 521-523, 547-548; F. RODRÍGUEZ ADRADOS, «Edipo, hijo de la fortuna», *Estudios Clásicos* 104 (1993), 37-47; M. FINKELBERG, «Oedipus' apology and Sophoclean criticism: *OC* 521 and 547», *Mnemosyne* 50 [1997], 561-576), inocencia que el propio origen folclórico de su personaje —zurdo, a la sazón— parece corroborar (cf. M. S. RUIPÉREZ, «El nombre de Layo, padre de Edipo», en L. GIL – M.ª R. AGUILAR [eds.], *Apophoreta philologica E. Fernández-Galiano a sodalibus oblata*, I, Madrid, 1984, págs. 167-172).

[117] Se alude así al atleta Milón de Crotona, discípulo de Pitágoras.

[118] Cf. SÉNECA, *Nat. quaest.* II 37.

todo ocurre por causas antecedentes; por tanto, no ocurre a consecuencia del destino todo cuanto ocurre[119]».

El razonamiento no puede expresarse más escuetamente que de ese modo, pues no estaría diciendo nada quien, queriendo referir eso mismo, dijera lo siguiente: «Si todo lo futuro es verdadero desde la eternidad, de manera que se producirá a buen seguro tal y como va a pasar, es necesario que todo ocurra en virtud de una ligazón natural, de manera combinada y trabada». Y es que hay gran diferencia entre que una causa natural convierta en verdadero el futuro desde la eternidad, y que, incluso sin existir tal eternidad de carácter natural[120], pueda considerarse verdadero aquello que pasará en el futuro. Así, decía Carnéades que ni siquiera Apolo podía predecir el futuro, a no ser aquello cuyas causas encerraba dentro de sí la naturaleza, de tal manera que necesariamente había de ocurrir. 32

Porque ¿en qué podía basarse el propio dios para decir que aquel famoso Marcelo —cónsul por tres veces— perecería en el mar[121]? Esto era verdadero, ciertamente, desde la eternidad, pero no tenía causas eficientes. Así, si estimaba que Apolo no conocía ni siquiera aquellas cosas pasadas de las que no había quedado señal o huella alguna[122], ¡cuánto menos las cosas futuras! Y es que podía saberse, en fin, aquello que iba a pasar, una vez conocidas las causas efi- 33

[119] Es decir, en opinión de Carnéades, no quedaría nada a nuestro arbitrio si todo se realizase a consecuencia de causas antecedentes; dado que hay cosas que quedan a nuestro arbitrio, no todo se realiza a consecuencia de dichas causas (cf. R. W. Sharples, pág. 181).

[120] Es decir, sin una eternidad de causas que precedan de manera natural (cf. R. W. Sharples, pág. 181; a propósito del pasaje cf., asimismo, «Causes and necessary conditions in the *Topica* and *De fato*», en J. G. F. Powell [ed.], págs. 247-271, esp. 263, n. 72).

[121] A propósito de Marco Claudio Marcelo, cf. *Div.* II 14.

[122] Cf. *Div.* II 15, 18.

cientes de cada cosa; por tanto, tampoco habría podido hacer predicciones Apolo acerca de Edipo, si no hubieran existido causas preestablecidas en el mundo de la naturaleza, en virtud de las cuales fuese de carácter necesario que asesinase a su padre, ni habría podido predecir nada similar.

15 Por tanto, si a los estoicos —que dicen que todo ocurre a consecuencia del destino— les parece lógico dar por buenos los oráculos de este tipo, así como aquellas otras cosas que se deducen gracias a la adivinación, y, sin embargo, no han de decir lo mismo quienes dicen que lo futuro es verdadero desde la eternidad[123], ¡mira cómo no es una misma causa la de éstos y la de los estoicos! Y es que estos estoicos acucian con mayor rigor, mientras que el argumento de aquéllos carece de inhibición alguna y es libre[124].

No todo lo precedente es causa, ni siquiera si se trata de una condición necesaria

34 Pues, si se admite que nada puede suceder, salvo como consecuencia de una causa antecedente, ¿qué se avanza diciendo que esa causa no es el resultado de causas eternas? Por lo demás, es una causa aquella que produce el efecto del que es causa, como la herida lo es de la muerte, la indigestión de la enfermedad o el fuego de la quemadura. Así, no debe entenderse el concepto de causa como si aquello que antecede a cada cosa fuera su causa, sino que es causa, más bien, aquello que antecede a cada cosa de una manera eficiente[125]. El hecho de que yo haya bajado al Campo no fue

[123] Haya habido o no causas antecedentes de ello (cf. R. W. Sharples, pág. 81); Cicerón parece referirse así a los dialécticos y a Diodoro Crono.

[124] *SVF* II 955.

[125] Se critica así el famoso principio del *post hoc ergo propter hoc*. La doctrina recogida en *Fat.* 34-36 entra en conflicto aparente con la expresada en *Top.* 58-61, donde Cicerón indica que las condiciones de ca-

la causa de que yo jugara a la pelota, ni Hécuba fue causa de destrucción para los troyanos por el hecho de haber engendrado a Alejandro, ni Tindáreo lo fue para Agamenón por haber engendrado a Clitemestra[126]. Pues, de la misma manera, se diría también que el caminante bien vestido fue causa de que el cuatrero le asaltase[127].

Del mismo estilo es aquello de Enio: 35

¡ojalá no hubieran caído a tierra en el bosque Pelio
a golpe de hacha los troncos de abeto![128]

Incluso cabía ir más allá: «¡Ojalá no hubiera nacido nunca árbol alguno en el Pelio!»; e incluso más: «¡Ojalá no existiese monte Pelio alguno!», y de manera similar, remontando hacia lo anterior, cabría retroceder infinitamente:

¡no hubiera tomado ahí su inicio la construcción de la nave![129]

---

rácter necesario son causas (la distinción entre ambas remonta a Platón, *Fedón* 99b); al respecto cf. R. W. Sharples, págs. 94-96, 196-198; W. Görler, págs. 263-264.

[126] Alejandro es, naturalmente, Paris; el mismo razonamiento se halla en Eurípides, *Tro.* 919-922.

[127] Se trata, probablemente, de un lugar común (cf. Juvenal, X 22: *cantabit vacuus coram latrone viator).*

[128] Cf. Enio, *Med.*, frags. 208-209 J, también citado en *Nat.* III 75; estos versos, inspirados en Eurípides, *Med.* 1-8, iniciaban, probablemente, la tragedia de Enio; la nodriza de Medea lamenta la existencia de los maderos —de abeto en la versión eniana, frente al pino que la tradición griega atribuye a la nave de Jasón— que hicieron posible la construcción de la nave Argo, sin cuya existencia no habría podido producirse el enamoramiento de su ama por Jasón; el episodio —que va más allá, en este caso, de la simple ilustración literaria o retórica— es aducido con frecuencia por Cicerón *(Cael.* 18; *Inv.* I 49, 91; *Del supremo bien y del supremo mal* I 4-5; *Tusc.* I 45; *Top.* 60-61; cf., asimismo, *Rhet. Her.* II 22, 34).

[129] Cf. Enio, *Med.*, frags. 210-211 J; como bien indica K. Lennartz, pág. 185, el verso no sugiere que la nave Argo fuera la primera embarcación construida por la mano humana.

¿A qué fin estas cosas pasadas? Porque sigue aquello de

pues nunca mi señora Medea, errante, habría sacado el pie [de casa,
lastimada, en su alma enferma, de un amor cruel[130],

sin que estas circunstancias hayan supuesto la causa de su amor[131].

16 36 Afirman, por otra parte, que existe diferencia entre que algo sea de tal condición que una cosa no puede producirse sin ello, o bien de tal condición que, con ello, esa cosa se producirá necesariamente[132]. Por tanto, ninguna de estas dos es causa, porque ninguna produce —como consecuencia de su propio poder— aquella circunstancia de la que —según se dice— es causa. No es causa aquello sin lo cual algo no puede llegar a ocurrir, sino aquello que, al concurrir, produce por necesidad aquello de lo que es causa[133]. Y es que, cuando todavía no estaba herido Filoctetes a consecuencia de la mordedura de la serpiente, ¿qué causa se encerraba en el mundo de la naturaleza para que fuese a ocurrir que se abandonara a éste en la isla de Lemnos? Después, sin em-

[130] Cf. ENIO, *Med.*, frags. 215-216 J; 'errante' *(era errans)* puede aludir tanto al abandono de la patria por parte de Medea, como a su propia enajenación mental (K. LENNARTZ, pág. 186; a propósito de estos dos versos cf. *ib.*, págs. 239-241).

[131] Pasaje atetizado por algunos editores, que suponen la existencia de una laguna en este lugar.

[132] En la terminología de los estoicos se alude a sendas posibilidades mediante las expresiones *aítion di' hó* y *aítion hoû oukáneu;* causa 'suficiente', *cum quo*, era aquella que de por sí producía un efecto, frente a la necesaria o *sine quo*, que no era 'causa' en sentido estricto (cf. A. J. CAPPELLETTI, pág. 37).

[133] *SVF* II 987.

bargo, se produjo una causa más próxima y más ligada al desenlace[134].

Por tanto, es al razonar un suceso cuando se descubre cuál es su causa[135]. Pero desde la eternidad fue verdadero este enunciado: «Filoctetes será abandonado en una isla», y esto no podía pasar de verdadero a falso. Y es que resulta necesario, cuando se trata de dos cosas contrarias entre sí (por lo demás, digo en este lugar 'contrarias' porque una de ellas afirma algo, mientras que la otra lo niega...[136]), por tanto, es necesario en este caso, pese a Epicuro, que la una sea verdadera y la otra falsa. Por ejemplo, «Filoctetes resultará lastimado» fue verdadero antes de todos los tiempos, y «no resultará lastimado» falso, salvo que queramos seguir la creencia de los epicúreos, quienes dicen que tales enunciaciones no son ni verdaderas ni falsas, y que —cuando esto les avergüenza— dicen lo que, sin embargo, todavía resulta más vergonzoso: que son verdaderas las disyunciones entre los contrarios, pero que, de los enunciados que hay en ellas, ni el uno es verdadero ni el otro tampoco[137]. 37

¡Oh admirable licenciosidad y desdichada ignorancia en el arte de disertar! Y es que, si algo no es ni verdadero ni 38

---

[134] La mordedura del reptil es la que parece provocar, en realidad, el abandono del héroe (cuyo prolongado lamento, sabiamente recreado por Sófocles, repugnaba a Cicerón, quien consideraba tales quejas como indignas de un varón, según se desprende de *Tusc.* II 55; así como *ib.*, II 49; *Del supremo bien y del supremo mal* II 94).

[135] Se establece de este modo la coincidencia existente entre razón y lógica; cf. *Fat.* 38; *Top.* 67 (sobre la recíproca relación existente entre *causa* y *effectum*), R. W. Sharples, pág. 185, «Causes», pág. 267.

[136] Cf. *Luc.* 97.

[137] Así, en «Filoctetes será lastimado o no lo será»; cf. *Luc.* 97, así como *Nat.* I 70, donde se sugiere que negaban tanto el carácter necesario de la disyunción (gr. *diezeugménon;* cf. Gelio, XVI 8, 12) como el de sus partes.

falso al hablar, eso no es, ciertamente, verdadero, pero, lo que no es verdadero ¿cómo puede no ser falso? Y, lo que no es falso, ¿cómo puede no ser verdadero? Se mantendrá lo que defiende Crisipo: que todo enunciado es verdadero o falso[138]; la propia razón obligará a reconocer que algunas cosas son verdaderas desde la eternidad, que no están vinculadas a causas eternas y que se hallan libres de la necesidad propia del destino.

Crisipo considera que las impresiones no son determinantes de la acción; las diferencias con sus adversarios no afectan al fondo de la cuestión

17 39 Y a mí, al menos, me parece que, habiendo dos tendencias entre los antiguos filósofos (una, la de aquellos que estimaban que todo ocurre a consecuencia del destino, de tal manera que este destino es el que constituye la esencia de la necesidad; dentro de esta tendencia estuvieron Demócrito, Heráclito, Empédocles[139] y Aristóteles[140]; otra, la de aquellos a quienes les parecía que existen movimientos voluntarios del espíritu, sin que inter-

---

[138] *SVF* II 952.

[139] Cf. 68 A 66 DK, 22 B 80 *(ginómena pánta kat' érin kaì khreōn)* y 119 *(êthos anthrṓpōi daímōn)* DK y 31 B 115 DK (cf., asimismo, Aristóteles, *Phys.* 252a5-11), respectivamente.

[140] Aristóteles no se ocupó del tema sistemáticamente, pero su posición no parece haber sido determinista (cf. R. W. Sharples, pág. 186), pese a lo que podría inferirse, por ejemplo, de *Nat.* I 33. Son lugares aristotélicos de interés al respecto los siguientes: *Interpr.* 18a28-19b4; *Física* 195b31-198a13, esp. 196b15 (a propósito de la existencia de la *týkhē* y de *tò autómaton)* y 198a9-10, donde parece supeditarse sendos conceptos al de la razón natural *(hýsteron ára tò autómaton kaì hē týkhē kaì noû kaì phýseōs); Gener. an.* 789b2-20; *Eth. Nicom.* 1109b30-1115a3 (acerca de la elección [*proaíresis,* entendida como *arkhḕ práxeōs,* según 1139a31], basada en la voluntad y que fundamenta la moral, al hacer al hombre responsable de sus vicios y de sus virtudes [*eph' hēmîn dè kaì hē aretḗ, homoíōs dè kaì hē kakía,* según 1113b6-7]); *Metafísica* 1027a29-

venga destino alguno[141]), quiso Crisipo, como árbitro de honor, ocupar el medio, pero se adhiere más bien a los que quieren que los movimientos del espíritu se encuentren liberados de la necesidad. Por otra parte, al tiempo que se sirve de sus propias palabras, va cayendo en tales dificultades que corrobora, a su pesar, el carácter necesario del destino[142].

Pero, si te parece bien, veamos cómo es esto en el caso 40
de aquellos asentimientos de que traté al principio de mi discurso[143]. Y es que, según decían aquellos antiguos a los

---

b16, *Magn. Mor.* 1187b28-30 (sobre la importancia de la *phýsis* en el comportamiento humano).

[141] En referencia a Arcesilao o a Epicuro, según entiende R. W. Sharples, pág. 187; cf. *Ep. ad Menec.* 133; Lucrecio, IV 881-885, donde se indica que, en primer lugar, se aproximan al espíritu, hasta impresionarlo, los 'simulacros del movimiento', y que de ahí surge la voluntad de moverse *(dico animo nostro primum simulacra meandi / accidere atque animum pulsare, ut diximus ante. / inde voluntas fit* [...]*)*; queda un margen para la libertad humana, que acepta o no acepta el estímulo procedente de estos *simulacra*, según destaca C. Bailey, III, pág. 1287.

[142] *SVF* II 974.

[143] En una de las secciones perdidas, se entiende; el término *adsensio* es traducción del gr. *sygkatáthesis (Luc.* 37; para una definición de esta predisposición personal a la acción, cf. Séneca, *Epist.* 113, 18). El *visum* produce o no una *adsensio* (aceptación de la correspondencia existente entre *visum* y realidad); si es así, se produce un impulso o *adpetitus* (gr. *hormḗ, órexis*, antes y después del asentimiento respectivamente; cf. *Nat.* II 58, É. Bréhier, pág. 1295) —de carácter racional, basado ya en el asentimiento— que conduce a la acción (cf. R. W. Sharples, págs. 188, 190). Acerca de este parágrafo, cf. A. M. Ioppolo, «Le cause antecedenti in Cic. *De fato* 40», en J. Barnes, M. Mignucci (eds.), *Matter and metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum,* Nápoles, 1988, págs. 397-424. Según indica Ioppolo, la secuencia presentada por Cicerón es la siguiente: representación (involuntaria para quien la recibe, propia del destino) - impulso - asentimiento (con origen en la *mens* [cf. *Nat.* II 29], tras el cual se produciría un segundo impulso, ya de carácter racional) - acción; la serie ciceroniana, frente a la de Crisipo (que anteponía el asentimiento al impulso), refleja bien el espíritu de Zenón, para quien el desti-

que les parecía que todo ocurre a consecuencia del destino, éstos se producen a consecuencia de una fuerza de carácter necesario, pero, quienes disentían de ellos, liberaban del concepto de destino a los asentimientos, y decían que, una vez referido el destino a tales asentimientos, tampoco podía apartarse de ellos la condición de necesarios. Éstos argumentaban así: «Si todo ocurre a consecuencia del destino, todo ocurre a consecuencia de una causa antecedente; y, si el apetito ocurre así, también aquello que sigue al apetito, luego también los asentimientos; mas, si la causa del apetito no reside en nosotros, no está a nuestro arbitrio ni siquiera el propio apetito; si esto es así, ni siquiera aquellas cosas que se producen a consecuencia del apetito dependen de nosotros; luego ni los asentimientos ni las acciones están a nuestro arbitrio[144]. De lo que se desprende que ni las alabanzas son justas, ni los vituperios, ni las recompensas, ni los castigos». Como esto es erróneo, piensan que resulta probable la conclusión de que no todo lo que ocurre lo hace a consecuencia del destino.

18 41 Crisipo por su parte, al rechazar la necesidad y pretender que nada sucede sin que existan unas causas preestablecidas, distingue entre los tipos de causa, de modo que, por una

no, como ley natural o divina, operaba tan sólo en los acontecimientos externos al hombre, no en la motivación de sus acciones, de modo que vicio y virtud caían bajo su responsabilidad, en cuanto ser racional; la idea podría haber llegado a Cicerón a través de Arcesilao *(ib.*, pág. 423; cf. también M. Vegetti, «Fato, valutazione e imputabilità. Un argomento stoico in Alessandro, *De fato* 35», *Elenchos* 12 (1991), 257-270, esp. 262). Sobre el concepto ciceroniano de *visum* (gr. *phantasía)* y el de *adsensio (sygkatáthesis),* cf. R. Rodríguez, P. Fernández, «El problema del conocimiento en los *Academica* de Cicerón», *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Latinos)* 4 (1993), 49-71, esp. 52-58.

[144] Cf. P. M. Huby, «An Epicurean argument in Cicero, *De fato* XVII 40», *Phronesis* 15 (1970), 83-85.

parte, pueda rehuir la necesidad, y, por otra, mantener la existencia del destino[145]. «Pues —dice— unas causas son absolutas y principales, otras coadyuvantes y secundarias[146]. Por lo que, cuando decimos que todo ocurre a consecuencia del destino, por causas antecedentes, no pretendemos que se entienda que es a consecuencia de causas absolutas y principales, sino de causas coadyuvantes y secundarias». Así que, de esta manera, llega hasta aquel razonamiento cuya conclusión expuse poco antes: si todo ocurriera a consecuencia del destino, se seguiría, ciertamente, aquello de que todo ocurre como consecuencia de causas antepuestas, pero no de causas principales y absolutas, sino coadyuvantes y secundarias. Del hecho de que éstas no se encuentren propiamente a nuestro arbitrio, no se sigue que ni siquiera el apetito esté a nuestro arbitrio; mas, si dijéramos que todo ocurre a consecuencia de causas absolutas y principales, lo que se seguiría es que, al no estar estas causas a nuestro arbitrio, ni siquiera el apetito lo estaría.

Por lo que aquella conclusión tendrá validez frente a 42
quienes presentan el destino de tal manera que le añaden la condición de necesario[147], pero no tendrá validez alguna contra quienes no denominan ni 'absolutas' ni 'principales'

---

[145] Lat. *necessitas* y *fatum*, respectivamente.

[146] Lat. *perfectae et principales* frente a *adiuvantes et proximae;* algunos lo consideran hendíadis (cf. I. G. Kidd, II [2], págs. 629, 691); según Görler, no obstante, la relación estaría basada más bien en la oposición entre *perfecta* (gr. *autotelḗs)* y *adiuvans* (gr. *synergón),* y entre *principalis* (gr. *prokatarktikḗ;* 'principal' en el sentido de 'inicial', como se desprende de *Ac.* I 26: *aliae principes, aliae ex his ortae)* y *proxima* *(synektikḗ;* con el sentido de 'última'). Crisipo hizo del destino, en suma, una causa *prokatarktikḗ* ('initiating'), y no *autotelḗs,* como lo es la belleza respecto al amor (cf. R. W. Sharples, págs. 198-201).

[147] Es decir, aquellos que hacen del destino causa primera de nuestros asentimientos (cf. R. W. Sharples, pág. 190).

a las causas antecedentes. Y es que —según él piensa— puede explicar sin dificultad por qué se dice que los asentimientos se producen a consecuencia de causas preestablecidas. Resulta que, aunque el asentimiento no puede producirse de no estar motivado por una visión[148], sin embargo, al tener en esta visión una causa secundaria, y no principal, tiene —según pretende Crisipo— ese fundamento que dijimos hace poco: no es, ciertamente, que el asentimiento pueda producirse sin una fuerza procedente del exterior (porque es necesario que se produzca a consecuencia de una visión), sino que éste vuelve a su cilindro y su cono, cosas que no pueden comenzar a moverse sino después de haber recibido un impulso[149]. Por lo demás, cuando esto sucede, el cilindro rueda, y el cono gira ya —según él piensa— a consecuencia de su propia naturaleza[150].

19 43 «Por tanto» —dice—, «del mismo modo que quien empujó el cilindro le dio el principio motriz, pero no le dio el

---

[148] Cf. *Ac.* I 40; *Luc.* 38, 48, 77.

[149] Acerca de esta idea cf. PSEUDO-ARISTÓTELES, *De mundo* 398b27-29 *(hékaston gàr autôn katà tò ídion kinēthḗsetai skhêma);* mediante el término *turbo* ('cono') podría designarse, propiamente, una peonza (gr. *stróbilos).*

[150] Cf. GELIO, VII 2, 11; *SVF* II 1000; el cilindro se desplaza en línea recta y el cono mediante un movimiento circular; la libertad consiste, por tanto, en el cumplimiento de la propia naturaleza, pero no coincide con la idea de espontaneidad. Crisipo pretende mostrar cómo los factores externos, con los que se identifica al destino, sólo afectan a la acción humana en cuanto que son causas 'coadyuvantes y secundarias': la persona que impulsa el cilindro lo hace rodar, pero que se mueva como lo hace y continúe haciéndolo se debe a la propia naturaleza del cilindro, a su forma (R. W. SHARPLES, «Causes», pág. 253); de modo similar, la impresión que recibe el individuo inicia el proceso de la acción, pero el asentimiento que corresponde a esa impresión, así como la acción subsiguiente dependen de la persona (cf., no obstante, R. W. SHARPLES, «Causes», pág. 255).

movimiento rotatorio[151], así la visión ofrecida producirá aquella impresión, ciertamente, y casi dejará marcada en el espíritu su imagen, pero el asentimiento estará a nuestro arbitrio, y este asentimiento —del modo que se dijo en el caso del cilindro—, una vez ha sido provocado desde el exterior, seguirá moviéndose en lo sucesivo a consecuencia de su propia fuerza y de su propia naturaleza. Pues, si alguna cosa se produjese sin una causa antecedente, sería falso lo de que todo ocurre a consecuencia del destino, pero, si resulta verosímil que una causa antecede a todo aquello que ocurre, ¿qué puede aducirse para no declarar que todo ocurre a consecuencia del destino? Entiéndase tan sólo cuál es la diferencia y la diversidad existente entre los tipos de causa».

Dado que Crisipo explica así estas cosas, sería otra 44
cuestión si, quienes dicen que los asentimientos no ocurren a consecuencia del destino, declarasen, sin embargo, que no ocurren sin la existencia de una visión antecedente; pero, si conceden que van por delante las visiones y que, sin embargo, los asentimientos no ocurren a consecuencia del destino, ya que aquella causa secundaria e inmediata no promueve el asentimiento, mira no estén diciendo lo mismo[152]. Y es que Crisipo, al conceder que la causa secundaria e inmediata del asentimiento está situada en la visión[153], tampoco concederá

---

[151] Es decir, no le imprimió su modo específico de moverse.

[152] Lo mismo que Crisipo, se entiende (cf. F. Pini, págs. 556-557, n. 104). Acerca de este pasaje cf. A. Yon, págs. XXX-XXXI; A. J. Kleywegt, «Fate, free will, and the text of Cicero», *Mnemosyne* 26 (1973), 342-349, esp. 344-346, quien propone la lectura *alia oratio* (en lugar de la transmitida: *alia ratio).*

[153] Lat. *proximam et continentem causam,* equivalente a la antes llamada *adiuvans et proxima,* es decir, una causa necesaria para que algo se produzca, pero que no lo produce necesariamente *(ib.,* pág. 342). El pasaje es de cierta complejidad sintáctica (cf. *ib.,* pág. 349, R. W. Shar-

que esta causa sea necesaria respecto al hecho de asentir, de modo que, si todo ocurre a consecuencia del destino, todo ocurra a consecuencia de causas antecedentes y necesarias. Igualmente, aquellos que disienten de éste —reconociendo que no se producen asentimientos sin que sobrevengan de antemano las visiones— dirán que, si todo ocurriera a consecuencia del destino, de tal modo que nada lo hiciera sino por la anticipación de una causa, habría de reconocerse que todo ocurre a consecuencia del destino. De lo que se deduce fácilmente que éstos —ya que unos y otros, una vez desarrollada y explicada su opinión, llegan al mismo desenlace— se encuentran distantes en las palabras, y no en lo esencial[154].

45 Dado que existe esta distinción (según la cual, en el caso de ciertas cosas, puede decirse en verdad que, cuando tales causas preceden, no está en absoluto a nuestro arbitrio el impedir que sucedan aquellas cosas de las que son causa, mientras que, en el caso de otras, aun antecediendo las causas, está a nuestro arbitrio, sin embargo, que aquello ocurra de otra manera), unos y otros la aprueban, pero unos estiman que, cuando anteceden causas, ocurren a consecuencia del destino las cosas respecto a las cuales no está a nuestro arbitrio que ocurran de otro modo, mientras que, sin embargo, el destino se encuentra al margen de aquellas cosas que están a nuestro arbitrio (***)

PLES, págs. 89, 192-193); el término *continens* traduce, probablemente, el gr. *synnektikós* (cf. W. GÖRLER, págs. 270-271).

[154] Cf. *Del supremo bien y del supremo mal* III 2, 5, a propósito de Zenón *(non tam rerum inventor quam verborum novorum).*

Peroratio *acerca del* clinamen *epicúreo, inaceptable en cuanto que carece de causa*

Hay que abordar esta causa de este modo, sin pedir la ayuda de átomos errantes y que se desvían de su camino. «Se desvía» —dice— «el átomo». En primer lugar, ¿por qué? Y es que de Demócrito recibían otro tipo de fuerza motriz, la del impulso —al que él llama 'choque'[155]—, y de ti, Epicuro, la de la gravedad y el peso. Por tanto, ¿qué nueva causa hay en la naturaleza que haga desviarse al átomo? ¿Acaso se echan a suertes entre sí cuál declina y cuál no? ¿Por qué han de desviarse por una distancia mínima, y no mayor? ¿Por qué han de desviarse por una sola distancia mínima, y no por dos o por tres? Esto es, ciertamente, un capricho, y no un argumento. 46 20

Pues dices que el átomo no se mueve de lugar o se desvía a causa de un empuje exterior, y que, en aquel vacío por el que el átomo se desplaza, no se produjo causa alguna por la que dejara de desplazarse en línea recta, y que no se produjo mutación alguna dentro del propio átomo por la que dejara de mantener el movimiento natural propio de su peso. Así, aunque no ha mostrado causa alguna que produzca tal desviación, le parece, sin embargo, que está diciendo algo, cuando dice una cosa que la mente de todos desprecia y rechaza. 47

En realidad, me parece que nadie ratifica en mayor medida la existencia del destino, así como la de la necesidad forzosa de todas las cosas, y que nadie ha suprimido los movimientos voluntarios del espíritu en mayor medida que éste, quien manifiesta no haber podido oponerse al destino de otra manera que huyendo hacia esas imaginarias desviaciones[156]. 48

---

[155] Lat. *plaga* (cf. 21, 22), concepto expresado inmediatamente antes mediante el término *impulsio* (cf. frag. 68 A 47 DK).

[156] A juicio de Cicerón, los epicúreos eran precisamente quienes incurrían en un mayor fatalismo, en cuanto que sustituían la idea de lo necesario por la de lo que carece de causa cognoscible y actúa, por tanto, de

Pues, aunque hubiese átomos —cuya existencia, para mí al menos, en modo alguno puede ser probada[157]—, sin embargo, tales desviaciones nunca serían explicadas. Pues, si se atribuye a los átomos la facultad de desplazarse a consecuencia de su gravedad, por una necesidad de la naturaleza (porque es necesario que todo peso, si ninguna circunstancia lo impide, se mueva y se desplace), también es necesario el hecho de que se desvíen, ciertos átomos o, si así lo prefieren, todos, de una manera natural (***)

FRAGMENTOS[158]

1 GELIO, *Noches Áticas* VII 2, 15[159]: Y así Marco Cicerón, en el libro que escribió sobre el destino, al decir que esa

---

manera azarosa o caótica *(Fat.* 48); ha de recordarse, a este respecto, cómo Epicuro consideraba menos deseable que la humanidad estuviera sometida al destino que a los dioses, quienes siempre eran, en última instancia, aplacables *(Ep. ad Menec.* 134).

[157] Cf. *Del supremo bien y del supremo mal* I 21.

[158] Sobre su posible inserción en la obra, cf. F. PINI, págs. 481-485, quien propone situar en primer lugar el fragmento de Macrobio, seguido del de Servio, de los dos agustinianos (V 2 y V 8) y del de Gelio; para el de Nonio no cabe establecer una ubicación precisa; Pini también alude al pasaje de SÉNECA, *Epist.* 107, 10-11, donde se ha pensado que podría subyacer la traducción ciceroniana de algunos versos de Cleantes, sucesor de Zenón de Citio, entre los que se incluye el famoso *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (cf. *SVF* I 527). Según R. W. SHARPLES, pág. 19, todos los fragmentos pueden situarse en la laguna existente tras el parágrafo cuarto, y su orden sería el siguiente: Macrobio, Gelio, Servio, S. Agustín V 8 y V 2.

[159] Cf. R. W. SHARPLES, págs. 96-101, 197-198. El fragmento podría situarse entre los parágrafos 45 y 46 (cf. D. P. MARWEDE, págs. 15-16, 244), una vez que Cicerón ya había rebatido la opinión de Crisipo sobre la coexistencia de destino y de libre albedrío en el hombre; tras los parágrafos 4 y 5 lo sitúa Sharples en su edición (cf. pág. 161, donde se sugie-

cuestión era sumamente oscura e intrincada, afirma mediante las siguientes palabras que tampoco el filósofo Crisipo se aclaró en ella[160]: «Crisipo, apurándose y fatigándose por explicar que todo ocurre a consecuencia del destino y, al mismo tiempo, que algo depende de nosotros, se lía».

2 SERVIO, a propósito de *En.* III 376: «Y [Júpiter] desenvuelve las vicisitudes» [*volvitque vices*]: definición del destino según Tulio, quien afirma: «el destino es una concatenación de circunstancias[161] que mantiene su alternancia durante la eternidad, una concatenación que cambia según su propia ordenación y ley, de tal manera, no obstante, que su cambio es, propiamente, de carácter eterno».

3 S. AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* V 8: También confirman esta opinión aquellos versos de Homero que Cicerón traduce al latín:

tales son las mentes de los hombres, como la luz
con que el propio padre Júpiter va iluminando las fe-
[*cundas tierras*[162];

---

re que la referencia a Crisipo del parágrafo séptimo podría remitir a este pasaje).

[160] Cf. *Fat.* 15.

[161] Lat. *conexio rerum*; según D. P. MARWEDE, pág. 245, es la primera documentación de *conexio* y la única en Cicerón (se documenta dos veces en S. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* V 8).

[162] Cf. *Od.* XVIII 136-137 (frag. 9 Soub.), y, en términos similares, ARQUÍLOCO, frags. 58 y 68 Diehl (a propósito del concepto griego de 'efímero' —es decir, 'sometido a lo que el cada día depara'— cf. H. FRÄNKEL, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica* [...], tr. R. SÁNCHEZ, Madrid, 1993 [= *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums (...)*, Múnich, 1962], págs. 138-139); parece hallarse implícita en el pasaje la consideración originaria de Zeus / Júpiter como 'dios del día' y, por analogía, de la disposición interna del *nóos* de cada hombre. Según ob-

y en esta cuestión no debería tener autoridad la opinión de los poetas, pero, puesto que dice que los estoicos —al reivindicar la fuerza del destino— solían usurpar estos versos de Homero, no se discute acerca de la creencia de aquel poeta, sino de la de esos filósofos, ya que, a través de estos versos que introducen en la discusión que mantienen acerca del destino, se declara muy abiertamente cuál es su opinión sobre la naturaleza de éste, ya que lo llaman Júpiter, al que consideran el mayor dios, y de quien dicen que depende la concatenación de los destinos.

4 S. Agustín, *La Ciudad de Dios* V 2[163]: Según dice Cicerón, el muy ilustre médico Hipócrates dejó escrito que, según sospechaba, unos hermanos eran gemelos, porque caían enfermos a la vez y su enfermedad se agravaba y se aliviaba en ambos al mismo tiempo[164]. El estoico Posidonio, muy entregado a la astrología, solía aseverar que éstos habían nacido y habían sido concebidos bajo la misma disposición astral. Así, lo que el médico creía corresponder a un metabolismo físico muy parecido, el filósofo astrólogo creía que correspondía al poder de las estrellas y a la disposición que éstas habían adoptado en el momento en el que fueron concebidos y nacieron.

5 Macrobio, *Sat.* III 16, 3-4: Y, para que no se desprecie el testimonio de un poeta, escuchad, aseverándolo Cicerón,

---

serva D. P. Marwede, pág. 245, en este pasaje ciceroniano se encuentra la única documentación del adjetivo *auctifer* ('fecundo').

[163] Sobre el pasaje (frag. 111 Edelstein-Kidd) —inscrito probablemente, caso de pertenecer realmente a la obra, en una crítica de la astrologia— cf. *Fat.* 5; habría de situarse entre los parágrafos cuarto y quinto según D. P. Marwede, pág. 246.

[164] Podría referirse a *Epid.* I 20, aunque el sentido del pasaje no es el mismo (cf. R. W. Sharples, pág. 162).

en qué estima tuvo este pez aquel Publio Escipión Africano, también llamado Numantino[165]. Estas palabras se encuentran en el diálogo de Cicerón acerca del destino: resulta que, cuando Escipión se encontraba en su casa próxima a Lavernio y estaba Poncio en su compañía[166], le presentaron a Escipión casualmente un esturión[167], pez que sólo rara vez se pesca, pero que —según dicen— es exquisito como el que más. Pues bien, cuando Escipión comenzó a invitar a unos y a otros —de entre aquellos que habían ido a saludarle— y parecía ir a invitar incluso a más, le dijo Poncio al oído: «Escipión, mira lo que haces; ese esturión es cosa propia de pocos hombres[168]».

6 NONIO MARCELO, pág. 50 Lindsay[169]: Se dice *praestringere* ('hacer palidecer') a no extender mucho ni remarcar... Cicerón sobre el destino y sobre los límites del bien y del mal, libro cuarto[170]: «con el esplendor de vuestra virtud hacéis palidecer la agudeza de nuestro espíritu».

---

[165] Se trata de Publio Cornelio Escipión Emiliano Africano (cónsul en 147 y 134), interlocutor principal del *De republica*.

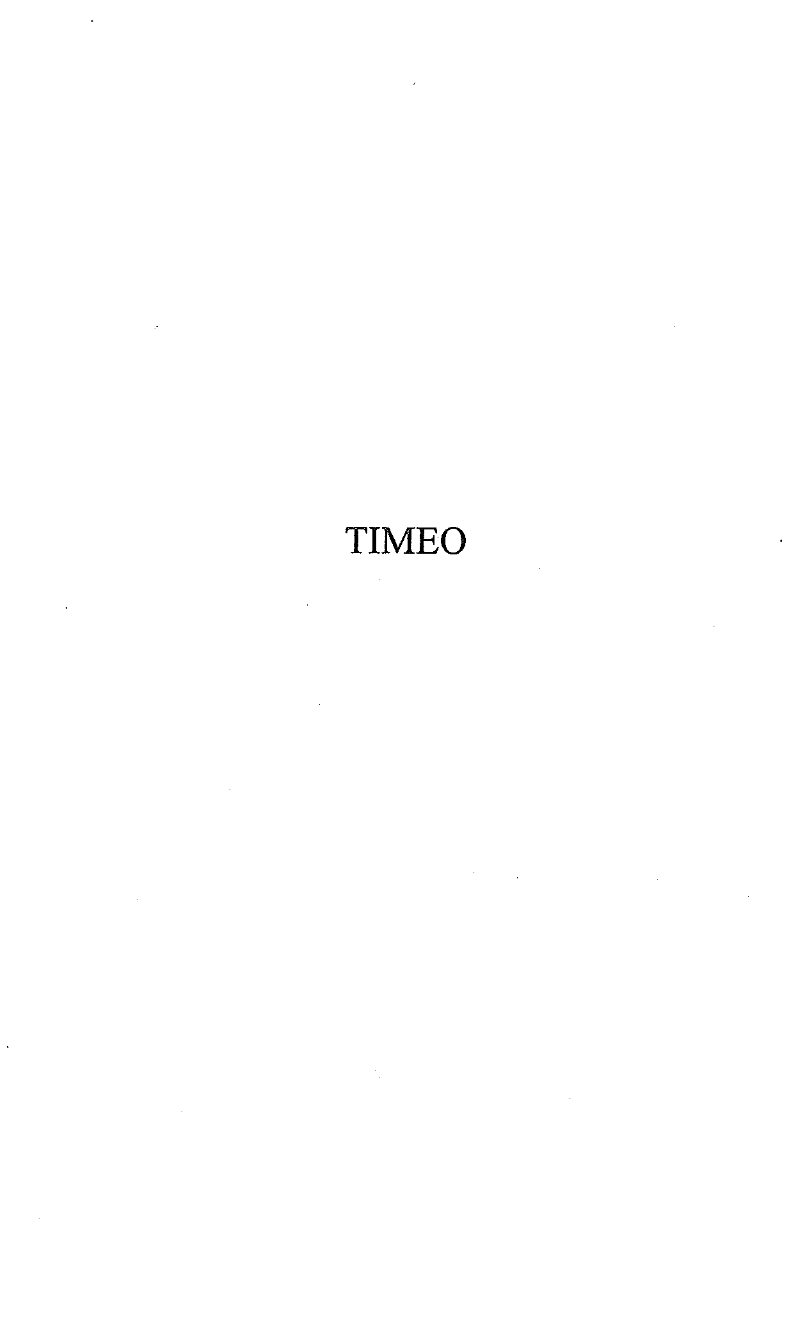
[166] Lavernio era una localidad próxima a Formias (cf. *Cartas a Ático* VII 8, 4); acerca de Tito Poncio, centurión a las órdenes de Escipión, cf. *Del supremo bien y del supremo mal* I 9; *Sen.* 33.

[167] Lat. *accipenser*, en probable referencia al esturión (cf. D. P. MARWEDE, pág. 246); la anécdota alude seguramente a la extraordinaria dificultad del tema que Cicerón se propone abordar, más que a la rara posibilidad de pescar un pez tan exquisito.

[168] El mismo tipo de expresión se documenta en TERENCIO, *Eun.* 409, HORACIO, *Sat.* I 9, 44.

[169] Cf. *De compendiosa doctrina*, ed. W. M. Lindsay, Hildesheim, 1964 [Leipzig, 1903], pág. 50.

[170] Cf. *Del supremo bien y del supremo mal* IV 37; o bien ha de secluirse *de fato et*, o bien se ha perdido, en alguna de las secciones mutiladas, la cita correspondiente (cf. D. P. MARWEDE, págs. 247-248; R. W. SHARPLES, pág. 163).



TIMEO

INTRODUCCIÓN

1. *Datación*

Cicerón podría haber realizado la traducción de esta obra —una de las más complejas de toda la producción platónica— entre los meses de mayo y julio del año 45 [1], es decir, después de la redacción de los *Academica (Tim.* 1) y con anterioridad a la del tratado *De natura deorum* [2]. Es

---

[1] Cf. R. GIOMINI, págs. X, XIII-XIV, XVI-XVII; K. BRINGMANN, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Gotinga, 1971, págs. 175-176; J. BEAUJEU, *Cicéron. Correspondance*, VIII, París, 1983, págs. 315-316; Powell considera insegura la datación de la versión ciceroniana (cf. J. G. F. POWELL [ed.], pág. XVII), pero cree que ha de situarse entre el 45 y el 44 («Cicero's translations from Greek», *ib.*, págs. 273-300, esp. 280).

[2] Cf. O. PLASBERG, W. AX, *M. Tullius Cicero. De divinatione, De fato, Timaeus*, Stuttgart, 1977 [1938], págs. VI-VII. En la obra no se hace referencia al *De natura deorum*, pero la similitud entre *Tim.* 17 y *Nat.* II 47 induce a pensar que *Nat.* se escribió con posterioridad (o bien que el texto de *Tim.* se encuentra interpolado en ese lugar); según F. PINI, *Marco Tullio Cicerone. Il* Timeo, Florencia, 1968, pág. 65, la traducción pudo realizarse en el periodo que media entre las *Tusculanae disputationes* y el *De natura deorum*, obra en la que ya no se manifiesta un interés especial por la teoría neopitagórica (I 16, frente a *Tusc.* V 10). Acerca de los motivos que llevaron a Cicerón a emprenderla puede consultarse N. LAMBARDI, «Appunti critici sulla problematica del *Timaeus* ciceroniano»,

probable que también escribiera por entonces el inacabado proemio con el que comienza la obra *(Tim.* 1-2). Cicerón retomaba así, al cabo de muchos años, una labor que había iniciado durante su juventud, desde un interés de marcado carácter escolar (cf., por ejemplo, *De or.* I 155): del 85, aproximadamente, datan sus primeras traducciones conocidas del griego, de autores como Arato (algunos de cuyos versos se hallan integrados también en *Nat.* y *Div.),* Jenofonte *(Oeconomicus)*[3], Esquines *(Contra Ctesiphontem),* Demóstenes *(De Ctesiphonte)*[4] o su admirado Platón *(Protagoras)*[5], entre otros[6]. Esta traducción ciceroniana se co-

---

en L. Baldini *(et al.), Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca,* Florencia, 1981, págs. 11-36.

[3] Cf. *Sobre los deberes* II 87; Cicerón pudo emprender la traducción de esta obra a causa de la *utilitas* que —según creía— se desprendía de ella, como ha mostrado L. Alfonsi, «La traduzione ciceroniana dell'*Economico* di Senofonte», *Ciceroniana* 3-6 (1961-1964), 7-17. Acerca de su cronología (85), cf. P. Steinmetz, «Ciceros philosophische Anfänge», *Rheinisches Museum* 138 (1995), 210-222, esp. 213.

[4] Cf. S. Jerónimo, *Epist.* 57 [= *Liber de optimo genere interpretandi*], 5, así como 106, 3.

[5] Cf. *Del supremo bien y del supremo mal* I 7, Chr. Mueller-Goldingen, «Cicero als Übersetzer Platons», en C. W. Müller, K. Sier, J. Werner (eds.), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike. Kolloquium der Fachrichtungen Klassische Philologie der Universitäten Leipzig und Saarbrücken am 21. und 22. November 1989 in Saarbrücken,* Stuttgart, 1992, págs. 173-187; W. Görler, «Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen: 'Wahrscheinliches' bei Karneades und bei Cicero», *ib.,* págs. 159-171, esp. 160, n. 3 (con bibliografía). Esta traducción se habría realizado, al igual que la del *Timeo,* c. 45-44, según G. Cambiano, «I testi filosofici», en G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (dirs.), *Lo spazio letterario di Roma antica, I: La produzione del testo,* Roma, 1989, págs. 241-276, esp. 261.

[6] Entre sus últimas producciones han de situarse, sin embargo, sus traducciones esporádicas de Homero o de los trágicos (cf., por ejemplo, *Tusc.* II 20-22 [Sófocles, *Trach.* 1046-1102], 23-25 [Esquilo, *Prom.,* frag. 193 Radt]; al respecto, cf. C. J. Herington, «Aeschylus, *Prome-*

noció en la antigüedad bajo el título de *Timaeus*, aunque parte de la tradición manuscrita le atribuye el de *De essentia*, así como también el de *De universitate* (denominación inducida, probablemente, por el texto de *Tim.* 52, y que ya se encuentra atestiguada en los *excerpta* de Hadoardo, del s. x).

2. *Contenido, estructura y fuentes*

Como ha solido destacarse, es muy probable que Cicerón tuviese previsto enmarcar su traducción del *Timeo* en un proyecto más ambicioso, consistente en integrar este relevante texto del Platón tardío en un diálogo que mantendría el propio Cicerón en Éfeso, en julio del año 51, cuando iba de camino a Cilicia, con su amigo el neopitagórico Nigidio Fígulo —ya fallecido al redactarse el proemio— y con el filósofo peripatético Cratipo de Pérgamo[7]. Publio Nigidio Fígulo (c. 98-45; pretor en el año 58) fue una personalidad destacada en su época, tanto por su dedicación política (fue partidario activo de Pompeyo, circunstancia que le condujo al exilio), como por su trabajo erudito. Buen conocedor de las ciencias naturales y —según sus contemporáneos— del pitagorismo y de la astrología, fue autor de un tratado acerca de los dioses, en unos veinte libros *(De dis;* cf. Macrobio, *Sat.* III 4, 6), entre otras obras de carácter religioso *(De extis, De augurio privato,* etc.), así como de unos relevantes *Commentarii grammatici*. Fue amigo de Cicerón, a quien

theus unbound, fr. 193 [*Titanum suboles...*]», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92 (1961), págs. 239-250; A. E. Douglas, *Cicero. Tusculan disputations, II and V, with a summary of III and IV*, Warminster, 1990, págs. 65-67, 166).

[7] Cf. *Tim.* I 1; J. Beaujeu, pág. 315; cabe destacar que, si el proyecto de esta obra (cf. *Tusc.* V 10) se hubiera realizado, Cratipo habría sido el único griego que habría intervenido como interlocutor principal en los diálogos ciceronianos.

ayudó, desde su condición de senador, a sofocar la conjuración de Catilina *(Fam.* IV 13, 2)[8].

Por lo demás, no debe sorprender que Cicerón haya seleccionado el *Timeo* como punto de partida para la redacción de un diálogo dedicado al estudio de la naturaleza, puesto que esta obra platónica —de gran interés cosmológico, pero también moral y político[9]— ya había sido objeto de atención tanto por parte de los sucesores de Platón, como por los miembros del Liceo[10], y gozaba por entonces de un amplio reconocimiento entre la población erudita romana[11].

---

[8] Los fragmentos de sus obras pueden consultarse en G. FUNAIOLI, *Grammaticae Romanae fragmenta,* I, Leipzig, 1907, págs. 158-179; acerca de la figura de Nigidio Figulo, en general, cf. A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo,* Roma, 1962; S. MONTERO, págs. 223-225.

[9] Cf. F. LISI, «Timeo», en M.ª A. DURÁN, F. LISI, *Platón. Diálogos, VI: Filebo, Timeo, Critias,* B. C. G. 160, Madrid, 1992, págs. 125-261, esp. pág. 133; según este mismo autor (pág. 146), el fin de la obra platónica era el de «explicar la creación del hombre para dilucidar un estado político de acuerdo con su naturaleza. Sólo en segunda instancia es el *Timeo* una cosmología. Forma parte de un proyecto político. Sobre todo, procura poner en claro la analogía existente entre el mundo de las ideas y este mundo y entre este mundo (macrocosmos) y el hombre (microcosmos). El *Timeo* trata, entonces, de dar una fundamentación natural a la ética y la política, a la vez que alude a la fundamentación ontológica de la física»; sobre el significado de la obra cf., asimismo, W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega, V: Platón. Segunda época y la Academia,* tr. A. MEDINA, Madrid, 1992 [= *A history of Greek philosophy, V: The later Plato and the Academy,* Cambridge, 1978], págs. 256-335.

[10] Cf. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, I: Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr., II: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.,* Berlín - Nueva York, 1973 y 1984, esp. II, págs. 297-313 (Adrasto de Afrodisiade), D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato,* Leiden, 1986, págs. 38-57.

[11] Como el platonismo en general, pese a ser bastante ajeno al talante filosófico que se considera específicamente romano, como observa P. BOYANCÉ, «Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron», en *Études sur l'huma-*

Por lo demás, muchos de los temas que aparecen aludidos en la obra, cuya traducción debió de servir a nuestro autor de propedéutica, vuelven a tratarse —a veces en términos casi idénticos— en otros escritos filosóficos ciceronianos de esta misma época, como, por ejemplo, en el *De natura deorum*[12].

La traducción ciceroniana sólo comprende los capítulos 27d-47b del original platónico, una sección con autonomía dentro del diálogo (se trata del discurso pronunciado por Timeo, pitagórico de la ciudad suditaliana de Locros) y que fue, probablemente, la única parte de esta obra de Platón que se propuso verter el autor[13]. Presenta en su estado actual dos lagunas considerables (37c-38c y 43b-46a), que se produjeron con posterioridad a los siglos v-vi, a juzgar por la cronología de las fuentes que nos han transmitido los escasos fragmentos conservados.

Como es natural, Cicerón era plenamente consciente de la dificultad conceptual que ofrece este texto platónico, caracterizado —según sus propias palabras— «por la oscuridad de su contenido, no por la de su expresión» *(rerum obscuritas, non verborum,* según se señala en *Fin.* II 15; en un sentido muy similar se expresará mucho más tarde S. Jerónimo, lamentando que ni siquiera el áureo verbo de Cicerón lograse hacer la obra más accesible[14]). Esta actividad como traductor

---

nisme cicéronien, Bruselas, 1970, págs. 222-247 [= *Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et Poitiers,* París, 1953, págs. 195-221].

[12] Muy especialmente en el caso del libro segundo, dada la gran influencia que ejerció el platonismo sobre la concepción cosmológica de los estoicos (una evidente confusión entre ambos sistemas es lo que se advierte, por ejemplo, en el famoso relato cosmológico de Ovidio, *Met.* I 5-88).

[13] Cf. P. Boyancé, «Platonisme», pág. 231 («probablement la seule partie qui ait été exécutée»).

[14] Cf. *In Amos* II 5, 3 *(obscurissimus Platonis Timaeus liber est, qui ne Ciceronis quidem aureo ore fit planior), In Esaiam* 12, 1 (cf. F. Brig-

constituyó para Cicerón —con vocación de *orator* también en este dominio (cf. *Opt. gen.* 14, 23, *Del supremo bien y del supremo mal* III 15), y partidario por ello de distanciarse del *verbum pro verbo,* en beneficio del *genus omne verborum vimque* [sc. *verborum*] *servare*— todo un reto desde el punto de vista formal[15]. La versión ciceroniana ha sido objeto de

---

NOLI, «L'oscurità del *Timeo* platonico secondo Cicerone e Girolamo», *GIF* 12 (1959), 56-63, así como, acerca de esta obscuridad [gr. *asápheia*] característica de la obra, F. FERRARI, «Galeno interprete del *Timeo», Mus. Helv.* 55 (1998), 14-34).

[15] Cf. *Acad.* I 10; *Del supremo bien y del supremo mal* I 6; III 4, 15; y, a propósito de toda esta cuestión, K. LENNARTZ, Non verba sed vim. *Kritisch-exegetische Untersuchungen zu den Fragmenten archaischer römischer Tragiker,* Stuttgart - Leipzig, 1994, esp. págs. 62-67. La bibliografía referente a las traducciones de Cicerón y al ambiente cultural en que se inscriben es muy abundante; destacamos la siguiente: D. M. JONES, «Cicero as a translator», *BICS* 6 (1959), 22-34; P. SERRA ZANETTI, «Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone e S. Gerolamo», *Atti del I Congr. Intern. di Studi Ciceroniani,* Roma, 1961, págs. 355-405; H.-J. HARTUNG, *Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini,* Diss., Hamburgo, 1970, págs. 17-24; A. TRAGLIA, «Cicerone traduttore di Platone e di Epicuro», en F. CUPAIUOLO *et al.* (eds.), *Studi filologici e storici in onore di Vittorio De Falco,* Nápoles, 1971, págs. 305-340; A.-M. LEWIS, «Latin translations of Greek literature: the testimony of Latin authors», *L'Antiquité Classique* 55 (1986), 163-174; A. TRAINA, «Le traduzioni», en G. CAVALLO, P. FEDELI, A. GIARDINA (eds.), *Lo spazio letterario di Roma antica, II: La circolazione del testo,* Roma, 1989, págs. 93-123; B. ROCHETTE, «Du grec au latin et du latin au grec. Les problèmes de la traduction dans l'antiquité gréco-latine», *Latomus* 54 (1995), 245-261, «Remarques sur le bilinguisme gréco-latin», *Les Études Classiques* 64 (1996), 3-19; A. SEELE, *Römische Übersetzer. Nöte, Freiheiten, Absichten. Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike,* Darmstadt, 1995. En el arte del pagano Cicerón encontró su modelo —pese a algunos lógicos recelos (cf. *Epist.* 22, 30) — el propio S. Jerónimo (cf. *Epist.* 57, 5): *libera voce profiteor me (...) non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium (...)*

numerosos análisis, ya que permite valorar con relativa objetividad tanto las posibilidades lingüísticas del latín filosófico del siglo I a. C. —todavía insuficiente, seguramente, para reflejar con precisión los ricos matices de sus modelos griegos[16]—, como la labor concreta realizada por Cicerón en este campo, que ha sido criticada con frecuencia a causa de sus innegables imperfecciones[17]. Como suele admitirse, su traducción adolece de ciertos defectos: errores, descuidos, impreci-

[16] Cf. R. Poncelet, «Précision et intensité dans la prose latine», *Revue des Études Latines* 26 (1948), 134-156, quien observa cómo, en el latín filosófico, la intensidad expresiva se produce en razón inversa a la capacidad de precisión, y se obtiene mediante el uso de superlativos, mediante la acumulación de sinónimos y mediante el uso de expresiones de refuerzo de diversa naturaleza (como, por ejemplo, el uso abusivo de *totus* y *omnis*, a consecuencia de la falta de artículo); todo ello configura en latín —según este autor— un «style d'idées» (pág. 156).

[17] Como el propio Cicerón reconoce en *Del supremo bien y del supremo mal* II 15; al respecto, cf. R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, París, 1957, así como la profunda crítica de sus tesis realizada por N. Lambardi, *Il* Timaeus *ciceroniano. Arte e tecnica del* vertere, Florencia, 1982, págs. 9-10, n. 3, 11-12, quien defiende que la traducción ciceroniana no busca ser exclusivamente 'técnica', sino alcanzar la condición de 'prosa de arte' (págs. 13, 143). Cicerón muestra en varias ocasiones su preferencia por ampliar el patrimonio lingüístico corriente *(Del supremo bien y del supremo mal* IV 23), frente a la acuñación de neologismos (cf., no obstante, *De or.* I 34, 155; *Tim.* 23) y frente al abuso de la transcripción (como en el caso de Lucrecio: *harmonia, homoeomeria, prester, magnes,* etc.; al respecto, cf. A. Alberte, «Consideraciones sobre la trascendencia lexicológica de Cicerón: pervivencia de ciertas vacilaciones de lengua», *Durius* 3 (1975), 155-173, quien muestra cómo Cicerón evita el calco del griego y cómo, cuando procede a transliterar, hace que compitan sendas formas: *sphaera / globus, symphonia / concentus, atomus / individuum, centrum / punctum, physiologia / naturae ratio,* etc.); según la síntesis de A. Ernout, *Aspects du vocabulaire latin,* París, 1954, págs. 79-80, Cicerón no dudaba en recurrir a paráfrasis o palabras griegas *(Del supremo bien y del supremo mal* III 15), si ya estaban admitidas por el uso *(Del supremo bien y del supremo mal* III 3-5).

siones, incongruencias semánticas (que a veces encubren, en realidad, su deseo de practicar la *variatio* estilística), etc. No puede negarse la existencia de tales defectos, motivados a veces por la propia idiosincrasia del latín, pero tampoco debería negarse que la versión revela un notable conocimiento del griego por parte de Cicerón, y, sobre todo, el deseo manifiesto de incorporar al latín —y, además, de una manera artística— todas las posibilidades expresivas que ofrecía la lengua filosófica griega, al objeto de que la lengua de Roma pudiera superar sus conocidas limitaciones: escasa flexibilidad del sistema preposicional y del verbal (por ejemplo en lo referente al participio[18]), ausencia de artículo (paliada, en buena parte, por una gran riqueza en pronombres demostrativos y afines), escasez de compuestos, sobreabundancia de proposiciones relativas, pobreza de vocabulario abstracto (no siempre ajustado, además, a sus correspondientes griegos[19]), etc. Ante estas dificultades, los recursos ciceronianos —estudiados detallada-

[18] Al respecto cf. N. Lambardi, págs. 28-35; B. Hintzen, *Das Partizip Präsens in Ciceros Reden unter Einbeziehung des Partizip Perfekt der Deponentien. Anhang: Gegenüberstellung der griechischen aktiven und medialen Partizipien im platonischen* Timaios *und ihren lateinischen Entsprechungen in Ciceros Übersetzung,* Münster - Nueva York, 1993 (res. R. Heine, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 247 [1996], 44-70); no obstante, según concluye A. D. Leeman, «il latino sembra sostanzialmente una lingua 'verbale', il greco una lingua 'nominale'» (cf. Orationis ratio. *Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini* [= Orationis ratio. *The stylistic theories and practice of the Roman orators, historians and philosophers,* I-II, Amsterdam, 1963], intr. E. Pasoli, Bolonia, 1974, págs. 283-284).

[19] Cf. N. Lambardi, págs. 10, 16; el ideal de cualquier lengua técnica es la univocidad entre significado y significante *(ib.,* pág. 12), pero no era ése el fin único o primordial de Cicerón; su acomodación al lenguaje técnico no se produce mecánicamente, sino mediante la *variatio sermonis,* retóricamente, como si la ambigüedad semántica pudiese conducir, de manera paradójica, al rigor.

mente por N. Lambardi— fueron varios: perífrasis diversas, omisiones (oportunamente señaladas mediante corchetes en el texto griego que contrapone Giomini a su edición)[20], amplificaciones[21], etc. En general, el ejemplar griego empleado por Cicerón para su traducción era bastante similar al que hoy leemos en el corpus platónico; su texto dependía, con toda probabilidad, del que ya había divulgado por entonces su amigo Ático, como parte de una extensa edición platónica[22].

Hemos procurado que nuestra traducción sea fiel —en la medida de lo posible— al texto de Cicerón, algo rudo desde el punto de vista literario y que —como sin duda puede parecer— es en realidad un mero *simulacrum* del bellísimo original platónico (cuya comprensión o mera representación mental, por lo demás, supone para cualquier lector moderno un constante desafío). A ese texto, y no a la versión ciceroniana aquí traducida, han de dirigirse, por tanto, quienes quieran conocer con detalle el pensamiento cosmológico de Platón[23]. Nuestra anotación del

---

[20] A veces de muchas palabras, como se observa, por ejemplo, en 29c (vocativo dirigido a Sócrates) o en 29d (respuesta de Sócrates); en 40e deja de traducirse el teónimo griego *Phórkys*, sin parangón en el panteón romano (cf. N. LAMBARDI, pág. 43).

[21] Son características las ditologías (como por ejemplo en 26: *ex sua mente et voluntate* [gr. *katà noûn*], *concretum atque corporeum* [*sōmatoeidés*]), primando a veces la retórica sobre la necesidad semántica (cf. N. LAMBARDI, págs. 62-64).

[22] Cf. A. CARLINI, *Studi sulla tradizione antica e medievale del* Fedone, Roma, 1972, págs. 41-44, G. JONKERS, *The manuscript tradition of Plato's* Timaeus *and* Critias, Amsterdam, 1989, págs. 45-46, y, sobre la edición de Ático y sus características, H. ALLINE, *Histoire du texte de Platon*, Paris, 1915, págs. 104-124 (se trata, probablemente, de la edición mencionada por VARRÓN, *Ling. Lat.* VII 37: *Plato in IIII* [en referencia a *Fedón* 112a], es decir, en el cuarto diálogo de la primera tetralogía).

[23] Para una síntesis reciente, cf., por ejemplo, L. BRISSON, «Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: Timaios», en TH. KOBUSCH, B.

texto se limita a aquello que nos ha parecido indispensable para la comprensión de la traducción ciceroniana, ya que una exégesis más detallada de este complejísimo pasaje platónico —asediado por los comentaristas durante siglos— rebasaría con mucho nuestro propósito.

3. *Pervivencia y transmisión textual*

Dado el interés de esta obra platónica y el amplio conocimiento que de ella se tenía en la antigüedad (como pusieron de manifiesto los trabajos hermenéuticos del propio Aristóteles[24], Jenócrates, Crántor[25], Posidonio[26], Plutarco, Numenio de Apamea, Adrasto de Afrodisiade, Plotino, Porfirio, Macrobio, Calcidio, Proclo, Boecio, etc.)[27], no ha de sorprender

MOJSISCH (eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt, 1996, págs. 229-248 [tr. A. Russer].

[24] Autor de un epítome de la obra, mencionado por Simplicio, según recoge W. K. C. GUTHRIE, V, pág. 257, n. 2; acerca de sus críticas al sistema cosmológico de Platón, cf. J. J. CLEARY, *Aristotle and mathematics. Aporetic method in cosmology and metaphysics*, Leiden - Nueva York - Colonia, 1995, págs. 71-142.

[25] Cf. D. SEDLEY, «Plato's *auctoritas* and the rebirth of the commentary tradition», en J. BARNES, M. GRIFFIN [eds.], *Philosophia togata, II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, págs. 110-129, esp. 114-116.

[26] Es dudosa la existencia de un comentario sistemático de Posidonio al *Timeo* (al respecto cf. G. REYDAMS-SCHILS, «Posidonius and the *Timaeus*: off to Rhodes and back to Plato?», *Class. Quat.* 91, n. s. 47 (1997), 455-476, quien insiste en el carácter fundamentalmente estoico de su cosmología; no obstante, pueden consultarse los frags. 85, 141, 291 Edelstein-Kidd, I. G. KIDD, II [1], págs. 338-343).

[27] Se conservan, además, citas de Galeno, de Jámblico, de Eusebio, de Estobeo, etc. La influyente versión del neoplatónico cristiano Calcidio (cf. J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* [...] *edidit...*, Londres - Leiden, 1975 [1962]) comprende únicamente 31c-53c; cabe destacar asimismo, en este sentido, el extenso comentario del neoplatónico Proclo (ed. E. DIEHL, I-III, Leipzig, 1903-1906).

que esta traducción ciceroniana se utilizase ampliamente durante toda la época medieval (complementada, a menudo, con la que realizó el neoplatónico Calcidio en torno al 400), llegando a ser un texto clave en la escuela de Chartres del siglo XII y, luego, en la de París, donde la figura de Platón habría de competir pronto con la del dialéctico y científico Aristóteles[28]. También durante el periodo humanístico fue un texto de referencia, fundamental sobre todo en los ámbitos más interesados por el platonismo filosófico-político (como, por ejemplo, el de Ficino, quien le dedicó un destacable comentario)[29]. El conocimiento de esta obra en España fue seguramente temprano, si bien no puede precisarse su extensión, dada la escasez de fuentes literarias que aluden a ella directamente[30].

4. *Bibliografía*

Cabe hacer una mención especial —por el gran servicio que nos ha prestado— de la edición del texto ciceroniano,

---

[28] De mediados del s. XII datan las influyentes *Glosae super Platonem* de Guillermo de Conches, inspiradas en Macrobio, Calcidio y Boecio, fundamentalmente (cf. ed. E. JEAUNEAU, París, 1965, pág. 27). Para algunos detalles acerca de la pervivencia medieval del tratado cf., por ejemplo, F. TAUSTE, Opus naturae. *La influencia de la tradición del* Timeo *en la* Cosmographia *de Bernardo Silvestre*, Barcelona, 1995.

[29] Cf. M. A. GRANADA, *Cosmología, religión y política en el renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, 1988.

[30] Hay bibliografía interesante al respecto en N. G. ROUND, *Libro llamado* Fedón. *Plato's* Phaedo *translated by Pero Díaz de Toledo (MS Madrid, Biblioteca Nacional Vitr 17,4)*, Londres - Madrid, 1993, págs. 10-12. Como bien indica F. LISI, pág. 149, en España destaca la traducción latina comentada del sevillano Sebastián Fox Morcillo (Basilea, 1554). El *Timeo* influyó también, decisivamente, en buen número de fuentes relativas al tema del hombre como 'microcosmos'; al respecto puede consultarse la ya clásica contribución de F. RICO, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*, colab. G. SERÉS, ed. correg. y aum., Madrid, 1986 [1970].

acompañada de versión italiana y de notas, publicada por F. Pini, *Marco Tullio Cicerone. Il Timeo,* Florencia, 1968 (se trata de la única traducción moderna que hemos podido localizar; este mismo autor había ofrecido ya anteriormente una edición del texto latino, publicada en Florencia, en 1965). El texto editado por Pini difiere en bastantes lugares del adoptado por Giomini[31], que es el que seguimos para nuestra traducción.

---

[31] Para nuestra versión hemos recurrido en ocasiones a los todavía insustituibles comentarios de R. D. ARCHER-HIND, *The* Timaeus *of Plato edited with intr. and notes by...,* Nueva York, 1973 [1888]; A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's* Timaeus, Oxford, 1928, y F. M. CORNFORD, *Plato's cosmology. The* Timaeus *of Plato translated with a running commentary,* Londres, 1956 [1937]; desde el punto de vista textual, conocemos las contribuciones de A. ENGELBRECHT, «Zu Ciceros Übersetzung aus dem platonischen *Timaeus», Wiener Studien* 34 (1912), 216-226; R. GIOMINI, «Il testo del *Timeo* ciceroniano nei codici *Paris. Lat.* 6333 ed *Escor.* V III 6», en *Ricerche sul testo del* Timeo *ciceroniano,* Roma, 1967, págs. 5-30 (cf., asimismo, «Platone *Tim.* 28 a e Cicerone *Tim.* 2, 3», *ib.*, págs. 31-46); en ocasiones hemos manejado las ediciones del texto griego de R. G. BURY, *Plato in twelve volumes, IX: Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles,* Cambridge (Mass.) - Londres, 1981 [1929]; A. RIVAUD, *Platon. Œuvres complètes, X: Timée, Critias,* 5.ª ed., París, 1970 [1925]; H. G. ZEKL, *Platon. Timaios,* Hamburgo, 1992 (reproduce el texto de Burnet); entre los estudios sobre la obra destacaríamos, aparte de los ya mencionados, el de C. FRIES, «Untersuchungen zu Ciceros *Timäus», Rheinisches Museum* 54 (1899), 555-596, y 55 (1900), 18-54 (una bibliografía crítica bastante exhaustiva puede consultarse en N. LAMBARDI, págs. 145-156). Para algunas de las cuestiones tratadas puede resultar útil la consulta de S. SAMBURSKY, *El mundo físico de los griegos* [= *The physical world of the Greeks,* Londres, 1956 (Jerusalén, 1954)], tr. M.ª J. PASCUAL, Madrid, 1990; R. D. MOHR, *The Platonic cosmology,* Leiden, 1985, págs. 7-81; F. L. LISI, «Astrología, astronomía y filosofía de los principios en Platón», en A. PÉREZ JIMÉNEZ (ed.), *Astronomía y astrología. De los orígenes al renacimiento,* Madrid, 1994, págs. 87-110.

SINOPSIS[1]

1-2	Presentación.
	Exposición de Timeo (PLATÓN, *Tim.* 27d-47b):
3-10 (27d-30b)	El ser eterno, el ser que resulta de un desarrollo y el demiurgo. El universo es construido por el demiurgo, quien lo concibe como un ser vivo y dotado de razón.
11-20 (30c-34b)	El universo se construye a imagen del ser inteligible. Es único y está constituido por los cuatro elementos; es esférico y gira sobre sí mismo.
21-25 (34c-36d)	El espíritu del mundo se elabora a partir de lo mismo, de lo otro y de la mezcla de ambos elementos. Se divide en dos partes: el círculo de lo mismo (ámbito de las estrellas fijas) y el de lo otro (dividido en siete círculos concéntricos, desiguales y que ofrecen un movimiento ordenado).

[1] Cf. F. LISI, págs. 141-143.

26-28 (36d-37c)	Unión del cuerpo y del espíritu del mundo, al extenderse éste desde el centro hasta los extremos.
(...)	
29-37 (38c-40d)	Formación de los cuerpos celestes.
38-39 (40d-41a)	Los dioses de la mitología.
40-41 (41a-41d)	Formación del hombre, como ser mortal, por parte de los dioses, de acuerdo con el mandato expreso del demiurgo.
42-45 (41d-42d)	Formación del espíritu humano, a partir de los restos de la sustancia que sirvió para formar el espíritu del mundo. Se instruye acerca de las leyes del destino y de la transmigración.
46-48 (42d-43b)	Distribución de los espíritus humanos entre los planetas. La formación del cuerpo humano y la encarnación del espíritu.
(...)	
49-52 (46a-47b)	La visión de imágenes reflejadas. Diferencia entre los tipos de causa y elogio de la filosofía.

VARIANTES TEXTUALES

El texto seguido para nuestra traducción del *Timaeus* es el establecido por R. Giomini, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46: De divinatione, De fato, Timaeus,* Leipzig, 1975. En *Tim.* 29 *(...ius)* hemos adoptado la lectura *⟨alter⟩ius* (Fries, Plasberg).

Presentación

En nuestros *Académicos* hemos escrito sobre muchas cosas en contra de los científicos[1], y a menudo hemos debatido sobre ellas —según la costumbre y el método de Carnéades— con Publio Nigidio, porque este varón, además de estar adornado con todas las demás artes —o, al menos, con aquellas que son dignas de un hombre libre—, fue un agudo observador y un gran amante de los fenómenos que la naturaleza parece encubrir[2]. Ésta es, en fin, mi opinión: después de aquellos no- 1

[1] Lat. *physici;* es decir, en contra de los 'estudiosos de la naturaleza' (epicúreos, según entiende F. PINI, *Tim.*, pág. 113, n. 1); los *Academici libri* o *Academica (priora* y *posteriora)* datan de mediados del 45; la ausencia de referencia al *De natura deorum* —donde Cicerón proseguía su polémica contra los epicúreos— hizo pensar a Hirzel que este prólogo es anterior a la redacción de la mencionada obra (cf. N. LAMBARDI, «Appunti critici», pág. 15, n. 4; sobre la cronología de esta traducción ciceroniana, en general, cf. *ib.*, págs. 14-22). El adjetivo *physicus* tiene a veces connotaciones positivas en la obra de Cicerón (cf., por ejemplo, *Nat.* II 54, a propósito de la *physica ratio).*

[2] Publio Nigidio Figulo *(c.* 98-45, pretor en el 58) habría sido, probablemente, el encargado de exponer la cosmología platónica en el proyectado diálogo ciceroniano. Sobre su interés por disciplinas de carácter esotérico, como la astrología, cf. F. BOLL, Sphaera. *Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Hildesheim, 1967 [Leipzig, 1903], págs. 349-412.

bles pitagóricos, cuya escuela se extinguió en cierta medida después de haber estado en vigor durante varios siglos en Italia y en Sicilia, fue éste quien surgió con el fin de renovarla[3].

2 Una vez, cuando yo me dirigía a Cilicia, me aguardó en Éfeso, ya que él, por su parte, se retiraba a Roma, procedente de una legación[4]. Desde Mitilene llegó también hasta allí, para saludarme y hacerme una visita, Cratipo, jefe indudable —a mi juicio— de todos los peripatéticos (o, al menos, de aquellos a los que yo pude escuchar[5]). Con mucho gusto vi a Nigidio y conocí a Cratipo. Y, desde luego, los primeros momentos de nuestro saludo los pasamos intercambiándonos preguntas (***)

Exposición de Timeo. El ser eterno, el ser que resulta de un desarrollo y el demiurgo, constructor del universo (27d-30b)

2 3 (***) ¿Qué es lo que existe por siempre y no tiene origen alguno, y qué lo que experimenta un desarrollo y no llega a existir jamás[6]? Mediante la inteligencia y la razón se llega a comprender lo primero, que siempre es uno y lo mismo; lo otro, propiciado por la opinión y por la sensación —la cual no participa de razón—, es, además de opinable en su totalidad, el resultado de un desarrollo; perece y jamás puede llegar a existir verdaderamente[7]. Por otra parte, todo

---

[3] Acerca del profundo arraigo del pitagorismo en Sicilia, cf., asimismo, *Nat.* I 10; *Rep.* I 16.

[4] La acción había de transcurrir, por tanto, en julio del año 51.

[5] Cratipo ofreció sus enseñanzas en Mitilene y, a partir del año 46, en Atenas.

[6] A existir plenamente, según ha de entenderse *(esse vere,* como se indica a continuación), dado su continuo devenir, el cual hace que sea objeto de la ciencia natural, siempre provisional, y no de las matemáticas.

[7] En el texto platónico se alude a la diferencia entre *ónta* y *gignómena* (conceptos traducidos mediante los verbos *sum* y *gigno* en la versión ciceroniana; cf. F. M. CORNFORD, págs. 24-26). Como indica A. E. TAYLOR,

aquello que experimenta un desarrollo lo hará por necesidad a partir de una causa, porque, si se ha dejado al margen la existencia de una causa, no cabe encontrar el origen de cosa alguna[8].

Por ello, si el que se esfuerza en realizar una tarea[9] se 4
fija en aquello que aparece como siempre igual a sí mismo, proponiéndoselo como modelo, necesariamente realizará una obra preclara; pero, si se propone como modelo lo que aparece como el resultado de un desarrollo, nunca conseguirá aquella hermosura que pretendía. Pues bien, nosotros vamos a denominar a todo esto 'cielo', 'mundo', o mediante cualquier otra palabra que parezca satisfactoria[10].

---

pág. 61, el dominio del 'ser', sólo aprensible mediante el *lógos (intellegentia et ratione*; gr. *noēsei metà lógou),* incluye las formas *(eídē),* así como los números y las figuras que estudian los matemáticos, mientras que el resto está constituido por el mundo físico, por el dominio de lo sensible *(aisthētá),* lo cual —mutable e inscrito en un marco temporal— puede aprehenderse mediante la *dóxa (opinio et sensus ratione expers;* gr. *dóxēi met' aisthḗseōs alógou doxastón);* a propósito de este pasaje cf., igualmente, N. Lambardi, págs. 25-27, y, sobre el léxico platónico del conocimiento y su versión ciceroniana en general, *ib.*, págs. 90-104.

[8] Se entiende aquí por 'causa' la que puede considerarse eficiente o agente, y no un mero antecedente (cf. A. E. Taylor, pág. 64); en el sistema platónico tan sólo el ser real *(óntōs ón)* es causa de sí mismo, de modo que el universo físico necesita de un hacedor o demiurgo que actúa como tal causa (constituyéndose, además, como la mejor de las posibles, según 29a, *Tim.* 7) y que, en cuanto que no experimenta devenir alguno, carece a su vez de ella.

[9] Lat. *is qui aliquod munus efficere molitur;* otras expresiones mediante las que Cicerón traduce el término *dēmiourgós* son las siguientes: *fabricator, artifex* (6), *aedificator* (7), *effectrix* (37; como adjetivo aplicado a la tierra), *effector* (40), *genitor et effector* (47; cf. 40: *pater effectorque), efficiens* (51; aplicado a las causas); al respecto cf. N. Lambardi, págs. 106-107.

[10] Lat. *caelum sive mundus* (gr. *ouranòs ḕ kósmos),* es decir, el universo físico en su conjunto, al que ha de procurarse nombrar de una manera adecuada y digna (cf., asimismo, *Tim.* 35).

5 Consideremos al respecto, en primer lugar, aquello que en cualquier cuestión ha de considerarse al principio: si ha existido siempre, sin haber llegado a generarse a partir de origen alguno, o si más bien tiene su origen en un principio de carácter temporal[11]. Tiene un origen, puesto que, ciertamente, se ve, se toca y se halla provisto de cuerpo en cualquier dirección. Por lo demás, todas las cosas de esta clase producen sensación, y las cosas capaces de producir sensaciones son las que están fundadas en el dominio de la opinión. Hemos dicho que tales cosas tienen un origen y son el resultado de un desarrollo, y, además, que nada puede experimentar un desarrollo sin que exista una causa.

6 Pues bien, resulta difícil, desde luego, encontrar a esa especie de 'padre del universo', y, cuando ya se le ha llegado a encontrar, resulta ilícito mostrárselo al vulgo[12]. Por tanto, ha de verse todavía qué modelo es el que ha imitado

---

[11] Parece sugerirse que, para Platón, tiempo y cosmos se identifican con movimiento ordenado, llegando ambos a existir realmente en el momento en que el orden se impuso sobre el desorden preexistente; a propósito de esta cuestión del origen temporal —o no temporal— del mundo, ampliamente debatida en el marco de la Academia y fuera de él, cf., además de A. E. TAYLOR, págs. 678-691; G. E. R. LLOYD, *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego,* tr. L. VEGA, Madrid, 1987 [= *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought,* Cambridge, 1966], pág. 264, n. 143; M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten,* I-II, Leiden, 1976-1978; R. SORABJI, *Time, creation and the* continuum. *Theories in antiquity and the early middle ages,* Londres, 1983, págs. 268-276.

[12] El texto de Platón ofrece una expresión *(eis pántas adýnaton légein)* que parece aludir más bien a la incomunicabilidad del verdadero saber, así como a la conveniencia de que tal teología no se divulgue sin que existan ciertas garantías morales (cf. A. E. TAYLOR, pág. 71); al emplear *nefas,* Cicerón piensa, probablemente, en el término griego *thémis,* que aparece hacia el final del parágrafo platónico (29a), y que él traduce por *fas.*

el fabricante de esta obra tan grande, si ha imitado aquel que siempre es uno, el mismo y similar a sí, o más bien el que decimos que ha sido generado y tiene un origen. Ahora bien, si este mundo es hermoso y su artífice es excelente, a buen seguro prefirió imitar la apariencia de la eternidad[13]; pero, si es de otro modo —cosa que ni siquiera es lícito decir—, entonces es que siguió un modelo que había sido generado, en lugar de uno eterno.

Por tanto, no cabe duda de que prefirió tratar de repro- 7
ducir la eternidad, ya que, desde luego, no hay nada más hermoso que el mundo, ni más sobresaliente que su constructor. Luego, si es así como se generó, hubo de realizarse de acuerdo con aquello que se comprende gracias a la razón y a la sabiduría, y que se funda en una eternidad de carácter inmutable. De ahí se desprende que este mundo que vemos ha de ser, por necesidad, la representación eterna de aquel modelo eterno[14]. Por otra parte, el exordio del razonamiento resulta sumamente difícil en cualquier investigación[15]; por

---

[13] Mediante *species aeternitatis* se traduce *tò aídion; aeternitas* se emplea, sin embargo, para traducir *ousía* en el parágrafo 8 y *hē diaiṓnia phýsis* en el 34 (cf. N. LAMBARDI, pág. 16).

[14] La traducción *simulacrum aeternum (...) alicuius aeterni* es una perífrasis de la expresión *eikóna tinòs eînai* (29a; cf. J. G. F. POWELL, «Translations», págs. 281, 287), y parece atribuir la condición de eterno también al mundo sensible, como observa N. LAMBARDI, «Appunti critici», pág. 27, n. 36.

[15] Cf. A. E. TAYLOR, págs. 73-74; Cicerón no traduce el *katà phýsin* que aparece en el texto platónico («de acuerdo con la naturaleza [del problema]»; cf. N. LAMBARDI, pág. 46), insistiendo tan sólo en el aspecto dialéctico de la cuestión *(ratio)*. Acerca de este pasaje —para el que Valla, en su comentario (1485), había propuesto la sustitución de *rationis* por *⟨o⟩rationis*—, cf. M. S. CELENTANO, «Qualche osservazione su due passi paralleli di Platone e Cicerone: Plat. *Tim.* 29b - Cic. *Tim.* 7», *RCCM* 15 (1973), 5-17, esp. 8 (quien considera preferible hacer depender *rationis* de *conquisitione*, 'investigación'); M. SCARSI, «Due citazioni del *Timeo* ciceroniano», *Studi Noniani* 13, Génova, 1990, págs. 269-279, esp. 271-275.

tanto, sea ésta la primera diferenciación en torno a aquello de lo que hemos estado hablando.

38 Parece existir afinidad entre cualquier discurso y aquellos asuntos a los que se refiere. Así es que, cuando el discurso versa acerca de una cosa firme e inmutable, se hace como ella: ni puede refutarse, ni ser vencido; pero, cuando aborda representaciones que son resultado de la imitación y de la copia, el discurso piensa que se desarrolla bien si logra alcanzar la verosimilitud[16], porque el mismo valor que tiene la eternidad respecto a lo provisto de un origen es el que tiene la verdad respecto a la réplica fiel[17]. Por ello, si resulta que, al disertar acerca de la naturaleza de los dioses y acerca del origen del mundo, no llegamos a conseguir aquello que nuestro espíritu anhela (que el discurso entero se encuentre amplia y brillantemente adornado, que tenga fundamento y que sea cohe-

[16] Al respecto, cf. N. Lambardi, págs. 127-128, n. 151.

[17] A propósito de este pasaje, en el que Cicerón traduce por *aeternitas* el concepto platónico de *ousía,* destacando su connotación temporal frente a la de carácter ontológico, quizá como reminiscencia estoica (a diferencia de lo que ocurre en 21, 22 y 27, donde se prefiere el término *materia,* caracterizando así la *ousía* como sustancia mediante la que el demiurgo elabora el alma; Cicerón no asocia de manera unívoca *materia* y *hýlē),* cf. N. Lambardi, págs. 9-10, n. 3, 124-142; A. Moreno, «Las traducciones latinas de *ousía* en Cicerón y Séneca», en M. Raders, R. Martín-Gaitero (eds.), *IV Encuentros Complutenses en torno a la Traducción (24-29 de febrero de 1992),* Madrid, 1994, págs. 407-417, esp. 410-414; «*Substantia:* un aspecto de la formación del vocabulario filosófico latino», en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos,* I, 1994, págs. 659-666. Cicerón no parece haber utilizado otros términos —como el de *substantia,* que luego se impondrá— para traducir el concepto de *ousía,* pese al testimonio de Séneca, *Epist.* 57, 6, quien le atribuye la acuñación del término *essentia* (a cierto Sergio Plauto —probablemente un estoico de la primera mitad del s. I d. C.— se la asigna Quintiliano, II 14, 2; III 6, 23 y VIII 3, 33, donde también se le atribuye la creación de *ens;* cf., asimismo, X 1, 124; J. Cousin, *Quintilien. Institution oratoire, II: livres II et III,* París, 1976, págs. 268-269).

rente consigo mismo en todos los aspectos...), no será en absoluto extraño; y deberíais estar contentos si se dijesen cosas probables. Y es que conviene recordar que yo que estoy disertando soy un hombre, al igual que vosotros que juzgáis, de modo que, si se dicen cosas probables, no exijáis nada más[18].

Por tanto, busquemos cuál fue la causa que impulsó a quien 9
ha urdido todo esto a buscar, como nueva empresa[19], un origen para las cosas. Está claro que sobresalía en excelencia. El que es excelente, por otra parte, no envidia a nadie, así que todo lo generó similar a sí mismo[20]. Esta manera de explicar el desarrollo del mundo es, sin duda, la más justa. Resulta que, cuando el dios acordó colmar al mundo de todos los bienes, sin añadir mal

[18] Es decir, si el mundo visible sólo es similar al real, su descripción sólo puede llegar a ser verosímil (cf. F. M. Cornford, págs. 28-32); por tanto, no cabe ciencia natural exacta de un mundo que se encuentra en cambio permanente, y hay que conformarse con que se pueda referir un discurso narrativamente verdadero *(tòn eikóta mŷthon,* según 29d; al respecto cf. W. K. C. Guthrie, V, págs. 265-268; Q. Racionero, «Logos, mito y discurso probable (en torno a la escritura del *Timeo* de Platón)», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 7 [1997], 135-155).

[19] Cicerón parece traducir aquí, mediante la expresión *molitio nova,* el *tò pân* ('el todo') del original platónico, concepto que el autor también traduce por *universitas* (6, 43, 52), *mundus* (8), *universum* (14), *universi natura* (35), *omnia* (40), *universa natura* (42), *totum omnem* (42); al respecto cf. N. Lambardi, págs. 109-112. En cualquier caso, la expresión *(ut originem rerum et molitionem novam quaereret),* que resulta algo ambigua (Cicerón se deja llevar por el significado del *synístēmi* ['emprender'] del original), sirve para plantear el problema de cuál es la verdadera causa de que el mundo exista (la cual parece hallarse en la propia bondad de la divinidad, que tiende a proyectarse fuera de si; cf. A. E. Taylor, pág. 77, así como, no obstante, F. M. Cornford, pág. 35, quien advierte contra posibles interpretaciones anacrónicas de esta explicación).

[20] Un dios bueno (gr. *agathós)* no podía albergar envidia *(phthónos;* lat. *invidia;* cf. *Nat.* I 79) según Platón (cf. *Fedro* 247a, *Rep.* 382e), de modo que sólo puede pretender el bien.

alguno, en tanto la naturaleza lo permitiese[21], se hizo con cuanto caía bajo el sentido de la vista —no lo que estaba tranquilo y en reposo, sino aquello que se agita y fluctúa sin medida[22]—, y lo condujo del desorden al orden, ya que este último era, a su juicio, más sobresaliente[23].

Por otra parte, al ser el mejor, no le es lícito hacer nada —y nunca se lo fue— sino de la manera más hermosa. Por tanto, tras practicar su razonamiento, encontraba que no podía haber cosa alguna —entre aquellas que eran visibles en virtud de su naturaleza— que estuviera privada de inteligencia y que fuera, dentro de la totalidad de su especie[24], más sobresaliente que aquella que estaba dotada de tal inteligencia[25]. Por eso introdujo la inteligencia en el espíritu, así como el espíritu en el cuerpo[26], considerando que así era como aquella obra se realizaba de la

---

[21] Lat. *quoad natura pateretur* (gr. *katà dýnamin);* para la expresión, cf. *Phil.* XII 30 *(quoad vel dignitas vel natura patietur;* una idea similar se recoge en *Nat.* II 86). El demiurgo, por tanto, ve su acción limitada por el grado de imperfección que determina la materia sobre la que trabaja.

[22] Dotado ya, según parece sugerirse, de cierto grado de *psykhḗ,* única fuente posible de movimiento (cf. R. D. Archer-Hind, págs. 92-93).

[23] En cualquier caso, no parece defenderse la existencia de un 'caos' previo a la formación del mundo, sino más bien que el mundo sería absolutamente ininteligible sin la ordenación que le imprime su hacedor (cf. A. E. Taylor, págs. 79-80).

[24] Se traduce mediante la expresión *in toto genere* el *hólon hólou* del texto platónico («when each is taken as a whole», según la traducción de F. M. Cornford, pág. 33; «nel suo complesso» traduce F. Pini, pág. 78; cf. *Tim.* 11); sobre las deturpaciones del significado original que parecen producirse en este parágrafo, cf. N. Lambardi, págs. 44-45.

[25] Se opone aquí el neologismo *inintellegens* (gr. *anóēton)* al término *intellegens* (cf. N. Lambardi, pág. 101).

[26] Acerca del término *intellegentia* en esta obra ciceroniana —gr. *phrónēsis*, entendida como instrumento esencial del *noûs*— cf. A. Hus, «*Intellegentia* et *intellegens* chez Cicéron», en M. Renard, R. Schilling, *Hommages à Jean Bayet*, Bruselas - Berchem, 1964, págs. 264-280, esp. 269-271.

manera más hermosa. Por esta causa, no ha de vacilarse en declarar (si es que algo puede indagarse a través de una conjetura) que este mundo es un ser vivo[27], que es inteligente y que llegó a constituirse a través de una providencia divina[28].

El universo se construye a imagen del ser inteligible; es único y está constituido por los cuatro elementos; es esférico y gira sobre sí mismo (30c-34b)

Una vez establecido todo esto, ha de 11 4
verse lo que viene después: respecto a cuál de los seres vivos buscó similitud el dios al representar el mundo. Desde luego, no la buscó respecto a ninguno al menos de los seres vivos que nos resultan conocidos, porque todos ellos se incluyen dentro de grupos determinados[29], o bien se encuentran tan sólo pergeñados y no son perfectos en modo alguno. Por otra parte, no puede existir nada hermoso que se asemeje a lo que no es de ca-

[27] Lat. *mundum animal esse;* mediante el adjetivo *animal* Cicerón traduce tanto 'ser vivo' *(zôion)* como 'ser dotado de espíritu' *(émpsykhon);* parece sinónimo de *animans* (a diferencia de lo que ocurre en el caso de Lucrecio, que reserva *animal* para *zôion* y *animans* para *émpsykhon),* aunque esta última es la forma más frecuente en el plural *(animantia;* cf. N. Lambardi, págs. 96, 112-116).

[28] Como señala A. E. Taylor, pág. 78, Platón no es panteísta (ni monoteísta, como añade F. M. Cornford, págs. 34-39): el mundo no es el ser supremo, sino que depende de un demiurgo, artesano que actúa en la medida de sus posibilidades, sobre una materia que él no ha creado y que no permite recrear la perfección anhelada, pero que ha de propiciar una réplica fiel —y, por tanto, válida— del modelo utilizado. El mundo es resultado de la razón y de la necesidad (esta última impuesta desde fuera de la razón, pero susceptible de ser 'persuadida' por ella; cf. 47e-48a; W. K. C. Guthrie, V, págs. 287-288); el demiurgo que lo modela, próximo a la idea de Bien, es de carácter divino (aunque nunca una figura religiosa, merecedora de culto), al igual que los astros fijos (40ab), los planetas (38a, 39d) y los dioses de la mitología (cf. A. Rivaud, págs. 36-37).

[29] Es decir, se constituyen como una fracción, son partes de un todo y, por consiguiente, imperfectos (gr. *en mérous eídei;* cf. N. Lambardi, pág. 33).

rácter perfecto y absoluto. Luego digamos que el mundo es similar a aquello de lo que todo ser vivo es una especie de partícula, ya se considere a éste como individuo, o bien como especie en general[30]. Por tanto, todos los seres vivos que se distinguen a través del espíritu[31] y que se entienden mediante la razón se hallan comprendidos bajo el abrazo de la razón y de la inteligencia, de la misma manera que en este mundo se hallan comprendidos los hombres, los ganados y cuanto cae bajo nuestra mirada.

12 Y es que, puesto que el dios quería hacer un mundo similar a aquello que puede concebirse como lo más hermoso que hay en el mundo de la naturaleza y como lo más absoluto en todos los aspectos, hizo un solo ser vivo, de carácter visible, en el que se hallaba incluido el conjunto de los seres vivos. Por tanto, ¿hemos dicho correctamente un solo mundo, o habría sido mejor —y más acorde con la verdad— decir 'muchos', o incluso 'innumerables'?[32]. Uno, ciertamente, si es que se realizó de acuerdo con su modelo. Y es que aquello que abarca a todos estos seres vivos, inteligibles a través de la razón, no puede coexistir con un segundo ser, porque sería necesaria, a su vez, la existencia de otro ser vivo que contuviera a éste, cuyas partes fueran los seres vivos de antes, así como que este cielo fuera una representación de aquel más alejado, y no del que se encuentra más próximo a

---

[30] Aquí se halla implícita la famosa idea de que el mundo sensible es porción *(particula quaedam)* y réplica de cada respectivo y relativo 'macrocosmos' (cf. *Nat.* II 37).

[31] La expresión, que traduce el adjetivo *noētá* del original platónico, parece ser de reminiscencia estoica, y considera los ojos como simples 'ventanas' del espíritu, a través de las cuales logra éste la visión (cf. *Nat.* II 99; III 20; *Tusc.* I 46; N. Lambardi, pág. 65, n. 58).

[32] No parece que este planteamiento platónico vaya dirigido, específicamente, contra los democríteos y su hipótesis acerca de los 'innumerables' mundos (cf. *Nat.* I 53), según observa A. E. Taylor, pág. 84.

él[33]. Para que nada de esto pasara y para que este mundo fuera lo más similar posible a un ser vivo absoluto —por el hecho, precisamente, de ser uno tan sólo—, procreó el dios este mundo singular y unigénito.

Por otra parte, es necesario que todo aquello que llega a 13
nacer sea de carácter corpóreo, visible y también tangible. Además, nada que esté desprovisto de fuego puede verse al ser mirado, ni lo que carece de solidez puede desde luego tocarse[34]; y no hay nada sólido que no contenga una parte de tierra. Por esta causa, cuando el dios se dispuso a realizar el mundo, unió en primer lugar tierra y fuego[35]. Por otra parte, para unir entre sí dos cosas, todo requiere una tercera, a la que anhela como nudo y vínculo. Pero el más apto y hermoso de los vínculos es aquel que produce un solo ser —en la medida de lo posible— a partir de sí mismo y de aquellos seres a los que constriñe. Esto lo consigue muy bien aquello que puede llamarse en griego *analogía,* y en latín —porque hay que atreverse, ya que nosotros somos los primeros en acuñar tales expresiones— 'disposición proporcional'[36].

---

[33] Acerca de la interpretación ciceroniana de este pasaje (31b: *ouk àn éti ekeínoin all' ekeínōi tôi periékhonti),* algo simplificadora, cf. F. Pini, *Tim.*, pág. 115, n. 15.

[34] El fuego hace visibles los cuerpos, mientras que la tierra les da consistencia (cf. F. M. Cornford, pág. 45).

[35] Ambos elementos son los extremos entre los que se sitúan el aire y el agua; en realidad, es probable que pitagóricos como Timeo partiesen ya, directamente, de los cuatro elementos de Empédocles (cf. A. E. Taylor, pág. 88).

[36] Lat. *comparatio proportiove (comparatio pro portione* es lo que propone leer —apoyándose en algunos manuscritos y en el hecho de que *proportio* sería hápax ciceroniano— N. Lambardi, págs. 49, n. 19, 69, n. 4, 71-73). Acerca de la diferencia entre la unión platónica *(desmós),* de carácter numérico o analógico (concebida en términos espaciales —de acuerdo con la idea pitagórica— y privada de fuerza intrínseca alguna), y

5 14 Y es que, así como acontece que lo que se halla en medio de tres números, figuras o cosas de cualquier especie[37], se encuentra en la misma proporción respecto a lo primero que respecto a lo último, y, a su vez, que, según se corresponde lo del extremo con lo del medio, así lo hace lo del medio con lo primero, y que lo del medio tan pronto se convierte en lo primero como en lo último, mientras que lo último y lo primero se convierten en medios[38], así obliga la necesidad a que aquellas cosas que estaban separadas se conviertan en lo mismo; por lo demás, cuando se han convertido en lo mismo, se consigue que todo sea uno. Pues, si el cuerpo del universo hubiera de extenderse plana y regularmente, no se habría buscado espesor alguno en él, ya que una sola cosa, colocada en medio, se uniría a sí misma con aquello entre lo que estuviera situada.

15 Pero, como se pretendía que el mundo tuviera solidez y como, por lo demás, ningún sólido puede llegar a conformarse nunca mediante una sola cosa en el medio, sino siem-

---

la estoica *(pneûma),* definida por Crisipo, cf. M. Lapidge, «A Stoic metaphor in late Latin poetry: the binding of the cosmos», *Latomus* 39 (1980), 817-837, esp. 818-819, n. 11.

[37] Gr. *arithmôn... eíte ógkōn eíte dynámeōn hōntinōnoûn;* a propósito de los números primos o lineales, frente a los sólidos *(stereón)* y a los planos *(epípedon),* es decir, frente a cubos y cuadrados respectivamente (el pasaje resulta, no obstante, oscuro; al respecto pueden consultarse F. M. Cornford, págs. 46-47; N. Lambardi, pág. 48, n. 15; F. Lisi, pág. 175, n. 22). Timeo parece ejemplificar mediante el recurso a tres disciplinas pitagóricas: aritmética, geometría y música *(dýnamis,* 'potencia', designa un número de dos factores y que representa dos dimensiones, o bien dos extremos de la escala; cf. A. E. Taylor, pág. 99).

[38] Así, tomando como ejemplo una serie numérica como 2, 4 y 8, 2/4 = 4/8, 8/4 = 4/2, mientras que 4/8 = 2/4 (o bien 4/2 = 8/4), de modo que cualquiera de los tres términos puede ocupar cualquiera de las tres sedes, resultando su interrelación lo más perfecta posible (cf. F. M. Cornford, pág. 45).

pre mediante dos, así aconteció que, entre el fuego y la tierra, puso el dios el agua y el aire, disponiendo y uniendo estas cosas entre sí de un modo proporcionado, de manera que, en la medida en que el fuego devolvía algo proporcionadamente al aire, así lo hiciera el aire al agua, y que lo que el aire devolvía al agua, lo devolviera el agua a la tierra. Como consecuencia de tal conjunción, el cielo se encuentra conformado de manera que puede ser mirado y tocado[39]. Así, por esta causa y a partir de estos elementos —en número de cuatro—, se realizó el cuerpo del mundo, al amalgamarse según la disposición que acabo de decir. De ahí que él mismo se mantenga conexo en virtud de una especie de amistad solidaria y entrañable[40], y que se halle tan ajustadamente articulado que no puede disolverse en modo alguno, si no es por obra de aquel mismo que estableció su ligazón[41].

Por lo demás, el conjunto de partes correspondientes a 16
los cuatro elementos antes mencionados se distribuyó por el conjunto del mundo, de tal manera que ninguna parte de cada grupo en cuestión se quedase fuera, y que en este univer-

---

[39] Cf. Servio *(Auct.)*, a propósito de *Eneida* IV 482. El cosmos —aquí designado como *ouranós* (lat. *caelum*)— es, por tanto, tridimensional, de acuerdo con la reflexión de Platón (la cual parece de carácter matemático, más que físico; al respecto, cf. W. K. C. Guthrie, V, págs. 291-292); su base es el triángulo, constituyente de todo plano y, asimismo, de los sólidos elementales; cf. S. Sambursky, *El mundo físico a finales de la antigüedad* [= *The physical world of late antiquity*, Londres, 1987 (1962)], tr. C. Solís, Madrid, 1990, págs. 46-47.

[40] Cicerón traduce el término *philía* mediante la perífrasis *concordi quadam amicitia et caritate*. Sobre la posible alusión a las teorías de Empédocles que encierra el pasaje *(philía / neîkos*, 'odio'), cf. A. E. Taylor, pág. 99.

[41] Es decir, el mundo es eterno sólo *de facto*, pero no *de iure*, como sintetiza A. E. Taylor, pág. 100.

so se albergasen todos aquellos grupos que eran propios de tal universo. Y ello se debió a las siguientes causas: primero, que el mundo pudiera ser perfecto —en cuanto compuesto de partes perfectas— como ser vivo; después, que fuera uno solo, al no haberse dejado fuera ninguna parte de la cual pudiera desarrollarse otro mundo; finalmente, que no pudiera afectarle enfermedad alguna, así como tampoco la vejez[42].

17 Y es que toda estructura corporal se debilita y se fractura a consecuencia de la fuerza del calor, de la del frío, o bien a consecuencia de cualquier impulso violento[43], viéndose así conducida a la enfermedad y a la vejez. Por tanto, tal fue el razonamiento que hizo el dios que realizó y construyó el mundo, de manera que obtuviese una sola obra, totalmente perfecta —a partir de un conjunto de seres totalmente perfectos—, y de manera que tal mundo se encontrase libre de cualquier enfermedad y del envejecimiento.

6 Por otra parte, le dio una forma sumamente afín y apropiada[44], porque configuró a ese ser vivo —el cual quería que contuviera a todos los demás seres vivos— mediante aquella forma en la que todas las demás formas se encierran a un tiempo, fabricándolo en forma de globo (lo que los

---

[42] Sobre las reminiscencias literarias de esta expresión poética (como, por ejemplo, HOMERO, *Il.* XII 323), cf. A. E. TAYLOR, pág. 100.

[43] Lat. *⟨vi⟩ vel aliqua impulsione* es traducción de *dynámeis,* aunque *dýnamis* suele traducirse simplemente por *vis* (29, 41, 52); *impulsio* se emplea como traducción de *phantasía* en *Ac.* I 40 y de *plagḗ,* probablemente, en *Fat.* 46 (cf. N. LAMBARDI, págs. 121-123).

[44] Lat. *formam... cognatam et decoram* (cf. gr. *skhêma... tò prépon kaì tò syggenés);* su forma puede calificarse de 'honrosa' o 'apropiada' en virtud de su perfección geométrica, mientras que el término 'afín' ha de considerarse referido a su relación con el mundo ideal —es decir, 'real'—, único y de carácter absoluto (cf. A. E. TAYLOR, pág. 102).

griegos llaman *sphairoeidés)*[45]. Cualquiera de sus extremos puede alcanzarse, partiendo desde el centro, a través de radios de igual extensión; y lo torneó de tal manera que no podía hacer nada más redondo, que no tenía ninguna aspereza, ningún saliente, ninguna incisión de carácter anguloso, ninguna sinuosidad, ningún bulto o hundimiento, y de tal manera que todas sus partes eran lo más similares posible entre sí, ya que, a su juicio, la similitud era preferible a la falta de ella.

Por otra parte, rodeó de un completo lustre toda la su- 18
perficie del mundo, porque éste no tenía necesidad de ojos, ya que no se había dejado fuera nada que pudiera ser visto, ni de orejas, ya que tampoco se había dejado nada que pudiera oírse; y tampoco estaban rodeados de aire los extremos del mundo, de modo que necesitase respirar[46]. No precisaba, por cierto, dar alimento a su cuerpo, ni evacuar tal alimento, una vez digerido y consumido, porque no podía producirse en él disminución o aumento alguno, ni había, por cierto, de dónde. Así que se alimentaba él mismo, en virtud de su propia consunción y de su propio envejeci-

[45] Cf. *Nat.* II 47 (sobre la relación existente entre ambos lugares puede consultarse F. Pini, *Tim.,* págs. 115-116, n. 19; N. Lambardi, «Appunti critici», págs. 18-21, quien considera interpolado este pasaje del *Timeo),* 49, 55, 98, 116. En la esfera pueden inscribirse los cinco poliedros regulares, base estructural de los cuerpos primarios (cf. E. Frutos Mejías, «Notas sobre la teoría de los elementos en el *Timeo* de Platón», en *Estudios en homenaje al Dr. Eugenio Frutos Cortés,* Zaragoza, 1977, págs. 145-163; W. K. C. Guthrie, V, págs. 294, n. 112; L. Brisson, «Den Kosmos betrachten», págs. 237, 248): el tetraedro (correspondiente al elemento fuego), el octaedro (aire), el icosaedro (agua), el cubo (tierra) y el dodecaedro (el más similar, propiamente, a la esfera, base de la *quinta essentia).*

[46] Al objeto, según ha de entenderse, de restaurar la unidad. No existe, por tanto, el *pneûma* exterior que es respirado, según los pitagóricos, por el universo (cf. R. D. Archer-Hind, pág. 101).

miento, puesto que él precisamente, por sí mismo y a partir de sí mismo, era quien lo padecía y lo hacía todo. Y es que quien unió y estableció todas estas cosas consideró que, de ese modo, podía satisfacerse el mundo a sí mismo, sin necesitar de ningún otro.

19 Así que ni le puso manos, ya que no había nada que coger o que arrojar, ni pies o miembro alguno mediante el que pudiera sostener su cuerpo al desplazarse. Y es que dio al cielo el movimiento que resultaba más idóneo para su figura, el único entre los siete movimientos que era capaz de poner en máxima agitación a la mente y a la inteligencia[47]. Así que se retuerce y revuelve él mismo, en torno a sí, mediante un giro único e invariable. Por otra parte, apartó de él los seis movimientos restantes y lo libró de cualquier trayectoria errática. Por tanto, para este giro, que no tenía necesidad de pies ni de avanzar paso a paso, no le dio miembros mediante los cuales desplazarse.

20 El dios preexistente[48], al meditar acerca del dios que había de existir más adelante, lo hizo pulido y regular en todas las direcciones, idéntico del medio hasta la cima[49], así como perfecto y absoluto, a partir de lo absoluto y perfecto. Por otra parte, colocó el espíritu en su centro, difundiéndolo así por todo[50]; después rodeó el cuerpo con él, revistiéndolo por

---

[47] Frente a lo que se indica en otros lugares de Platón (cf. R. D. ARCHER-HIND, págs. 102-103), en el *Timeo* el movimiento del *kósmos* es eterno, y siempre circular o rotatorio, unidireccional (cf., no obstante, *Polit.* 269c-d). Los seis movimientos restantes son los rectilíneos: hacia arriba, hacia abajo, hacia delante, hacia atrás, hacia la derecha y hacia la izquierda (A. E. TAYLOR, pág. 104).

[48] Es decir, el que 'es por siempre' *(óntos aeì* [...] *theoû;* cf. F. PINI, *Tim.*, pág. 116, n. 20), frente al que era resultado de una creación, al que se alude como *perfecte beatus* ('perfectamente apacible') poco después (21).

[49] Al respecto cf. N. LAMBARDI, págs. 99, n. 95, 100.

[50] Se trata de una simple imagen literaria, ya que el espíritu es inmaterial; se indica así que éste es el que informa la totalidad del universo ma-

su exterior e insertándolo en un cielo que vaga en solitario y que está abocado a girar en círculo[51], un cielo que podía estar sin dificultad consigo mismo, a causa de su propia virtud, y que no echaba en falta a ningún otro, ya que resultaba suficientemente reconocible y amable para sí mismo[52].

El espíritu del mundo se elabora a partir de lo mismo, de lo otro y de la mezcla de ambos elementos. Se divide en círculo de lo mismo y círculo de lo otro (34c-36d)

Así es como aquel dios de carácter 21
eterno logró procrear a este otro dios, de carácter perfectamente apacible. Pero no es que diera un comienzo al espíritu como acabamos de decir[53] —en el momento, en fin, en que le hubo hecho un cuerpo—, porque tampoco era correcto que el mayor en edad estuviera a expensas del menor... ¡Es que nosotros decimos muchas cosas sin reflexión y a la ligera[54]!

Antes bien, el dios engendró un espíritu dotado de ma- 7
yor antigüedad, tanto en cuanto a origen como en cuanto a

---

terial (entendido como un mero accidente del espíritu; cf. R. D. Archer-Hind, pág. 104).

[51] Lat. *solivago et volubili et in orbem incitato;* ha de entenderse que el mundo —fuera del cual no hay espacio alguno— debe moverse, en cuanto ser vivo, pero puede rotar únicamente en torno a su propio eje, sin cambio de lugar (F. Pini, *Tim.*, pág. 86, opta por traducir: «che si muove di moto suo proprio e ruota intorno a se stesso»). Esta rotación axial —que ha de imaginarse rapidísima (cf. *Rep.* VI 19: *incitatissima conversione*)— simboliza el movimiento de la razón y supera, por su perfección, a cualquier movimiento de carácter rectilíneo (F. M. Cornford, pág. 54).

[52] Cf. Plinio II 5: *talis figura* [sc. *globata*] (...) *sibi ipsa toleranda est seque includit et continet.*

[53] Lat. *inchoavit,* como traducción del gr. *emēkhanēsato.*

[54] Lat. *temere;* Lambardi (pág. 44) sugiere que Cicerón podría estar aquí encubriendo el *prostykhóntos* del original platónico, de cierta evocación estoica.

virtud[55], y lo puso al frente de un cuerpo obediente, como si fuera el dueño y señor de éste, aplicándose a ello del siguiente modo: de aquella materia que es de carácter indivisible, que siempre es de una misma manera y similar a sí misma, y de aquella otra divisible, que es la que se cría en los cuerpos, de las dos, realizó, como mezcla intermedia, un tercer tipo de materia, compuesta de la naturaleza de lo mismo y de la de lo otro, y la dispuso —en el interior del cuerpo— entre lo que era indivisible y lo divisible[56].

22 Cuando hubo reunido estos tres tipos, los fue combinando hasta formar una sola apariencia, y aquella naturaleza

---

[55] Cf. gr. *genései kaì aretêi protéran kaì presbytéran*. En realidad, habría de considerarse que cuerpo y espíritu son coetáneos y de carácter eterno (cf. F. M. CORNFORD, págs. 57, 59).

[56] Para toda esta cuestión —de clara raigambre pitagórica— dentro de esta obra de Platón, cf. A. RIVAUD, págs. 42-52; E. FRUTOS MEJÍAS, «Notas sobre la composición y estructura del alma del mundo en el *Timeo* de Platón», en *Estudios. Publicaciones del Departamento de Filosofía Fundamental*, Zaragoza, 1973, págs. 5-35; L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, París, 1974, «Den Kosmos betrachten», pág. 246; W. K. C. GUTHRIE, V, pág. 308. Existen tres ingredientes primeros: el ser (gr. *ousía)*, lo mismo *(tautón)*, entendido como principio de la permanencia, y lo otro *(tháteron)*, principio de la pluralidad (estos dos últimos sólo existen, realmente, en combinación, bajo la forma de *ousía)*. A partir de las formas indivisibles y divisibles de cada una de estas tres entidades, el demiurgo hizo una segunda mezcla *(krâsis)*, de tres elementos (mezcla del ser, mezcla de lo mismo y mezcla de lo otro); posteriormente utilizó estas tres mezclas intermedias para formar la materia de que se compone el alma cósmica (al respecto véase ahora, no obstante, E. SONDEREGGER, «Die Bildung der Seele in Platons *Timaios* 35a1-b3», *Mus. Helv.* 54 (1997), 211-218; M. VON PERGER, *Die Allseele in Platons Timaios*, Stuttgart - Leipzig, 1997). La imagen de la mezcla en un recipiente *(kratḗr)*, como procedimiento de creación cosmológica, es muy característica del pensamiento platónico (cf. *Tim.* 42; M. L. WEST, *The Orphic poems*, Oxford, 1998 [1983], pág. 11).

que —según dijimos— correspondía a lo otro la juntó por la fuerza con la de lo mismo, aunque aquélla huía y era reacia a tal unión. Tras mezclar estas dos cosas con la materia[57], cuando hubo realizado una sola cosa a partir de esas tres, dividió ésta, precisamente, en cuantos miembros le pareció conveniente, y entonces ya procedió a realizar cada una de las partes, combinando lo mismo con lo otro y con la materia. Y tal partición se produjo como sigue. Al principio detrajo del todo una parte; luego, una segunda, doble de la primera parte; después una tercera, que era vez y media la segunda, triple de la primera; después una cuarta, que era doble de la segunda; a partir de ahí la quinta, que era triple de la tercera; luego la sexta, ocho veces la primera; finalmente la séptima, que era veintisiete veces la primera[58].

Después decidió rellenar los intervalos dobles y triples, 23
volviendo a extraer de nuevo partes del todo. Colocaba esas partes en los intervalos, de tal manera que hubiese en cada uno de ellos dos medios (porque apenas me atrevo a decir

---

[57] Mezcla, a su vez, de ambas, según lo expuesto en el parágrafo anterior.

[58] Puede consultarse una explicación sintética de este parágrafo y del siguiente en R. G. Bury, *Plato in twelve volumes, IX: Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles,* Cambridge (Mass.) - Londres, 1981 [1929], págs. 66-71. El demiurgo —considerando que lo esencial del alma cósmica es la propia armonía interna existente entre sus partes (W. K. C. Guthrie, V, pág. 310)— establece dos series geométricas a partir de la unidad, una de pares, con intervalos dobles (2, 4, 8 = 2^1, 2^2, 2^3), y otra de impares, con intervalos triples (3, 9, 27 = 3^1, 3^2, 3^3); superponiendo ambas se obtiene una doble *tetraktýs* (ambas distintas de la atribuida tradicionalmente a Pitágoras y que conforma la serie 1, 2, 3, 4, cuyos miembros —dispuestos gráficamente en forma de triángulo, según la tradición— suman 10): 1 (*arkhḗ* numérico), 2, 3, 4, 9 (= 3^2), 8 (= 2^3), 27 (= 1+2+3+4+9+8), cuyos miembros tienen su correspondiente geométrico, dentro de cada serie (1 = punto, 2 = línea recta, 4 = plano rectilíneo, 8 = sólido rectilíneo, 3 = línea curva, 9 = superficie curva, 27 = sólido curvo).

'mitades' a lo que los griegos llaman *mesótētes,* pero entiéndase como si lo dijera así, porque estará más claro[59]): uno de ellos superior e inferior —en la misma proporción— respecto a los extremos[60], y el otro superior e inferior —en un número igual— respecto a los extremos[61]. Por otra parte, habiendo tomado a partir de tales enlaces[62] —dentro de los primeros intervalos— otros intervalos de tres medios, de cuatro tercios y de nueve octavos, iba llenando todo lo de cuatro tercios con un intervalo de nueve octavos, dejando como resto una pequeña parte de cada uno.

24 Por lo demás, una vez dejado el intervalo correspondiente a esta pequeña parte, un número mantenía respecto al otro, por comparación de sus extremos, la misma proporción: la existente entre doscientos cincuenta y seis y doscientos cuarenta y tres[63]. De este modo acababa ya de con-

---

[59] Es decir, Cicerón propone entender el neutro plural *media* con el significado que tendría el neologismo *medietates.* Sobre el sentido peripatético de *mesótēs* (justo medio, equilibrio entre los extremos), cf. N. LAMBARDI, págs. 77, n. 33, 118-120.

[60] Lat. *eadem parte;* acerca de la traducción ciceroniana del pasaje, algo imprecisa, cf. N. LAMBARDI, pág. 76.

[61] Cada intervalo tiene, por tanto, dos medios: uno armónico *(eadem parte;* 4/3 el existente entre 1 y 2) y otro aritmético *(pari numero;* 3 el existente entre 2 y 4). Los términos medios de cada serie configuran las siguientes sucesiones de 10 miembros: **1**, 4/3, 3/2, **2**, 8/3, 3, **4**, 16/3, 6, **8** y **1**, 3/2, 2, **3**, 9/2, 6, **9**, 27/2, 18, **27**. La superposición de ambas sucesiones produce a su vez la serie **1**, 4/3, 3/2, **2**, 8/3, **3**, **4**, 9/2, 16/3, 6, **8**, **9**, 27/2, 18, **27**. La serie termina con el 27, cubo de tres (F. M. CORNFORD, pág. 67).

[62] Mediante *conligationes* se traduce aquí el plural del término *desmós,* que Cicerón suele traducir por *vinculum* (13, 30, 40, 47).

[63] La serie completa resultante, de 34 términos (22 correspondientes a la serie doble y 12 a la triple), con intervalos regulares de a a b a a a b (donde a = 9/8 [tono de disyunción, 3/2:4/3] y b = 256/243 [*leîmma* o semitono menor, diferencia entre la cuarta y los dos tonos: 4/3:81/64;

sumir toda la mezcla, de la cual había ido extrayendo todo aquello. Por tanto, hendió a lo largo toda esta doble combinación y, haciendo coincidir la mitad de una con la de la otra, las superpuso hasta hacerlas formar, por así decirlo, un aspa[64]. Después las curvó hasta formar un círculo, de manera que se uniesen ambas mitades consigo mismas, así como las dos entre sí, a través de la juntura por la que se encontraban en línea recta[65], y, mediante este movimiento —cuya órbita siempre tenía un mismo límite, y que dentro de ese

---

multiplicado por 2187/2048, *apotomḗ* o semitono mayor: 9/8:256/243, el producto es 9/8]), será entonces la siguiente (cf. R. G. Bury, pág. 70):

1 a 9/8 a 81/64 b 4/3 a 3/2 a 27/16 a 243/128 b **2**
a 9/4 a 81/32 b 8/3 a **3** a 27/8 a 243/64 b 4
a 9/2 a 81/16 b 16/3 a 6 a 27/4 a 243/32 b **8**

***

a **9** a 81/8 b 32/3 a 12 a 27/2 a 243/16 b 16
a 18 a 81/4 b 64/3 a 24 a **27**

Desde un punto de vista estrictamente musical, la estructura matemática del espíritu del cosmos comprende cuatro octavas, una quinta y un tono (2/1 x 2/1 x 2/1 x 2/1 x 3/2 x 9/8 = 27; al respecto puede consultarse J. Lomba, *Principios de filosofía del arte griego*, pról. G. M. Borrás, Barcelona, 1987, págs. 217-223; L. Brisson, «Den Kosmos betrachten», pág. 247). La escala platónica era adecuada para la música monódica, y es la que parece haberse usado durante época medieval, hasta el advenimiento de la polifonía (cf. Fco. Salinas, *Musices liber tertius*, est. prelim. de J. J. Goldáraz, ed., intr. y tr. de A. Moreno, Madrid, 1993, págs. 39-41).

[64] Es decir, una especie de cruz con forma de *khi* griega (lat. *quasi decusavit*, gr. *hoîon kheî prosbalṓn);* se construye, por tanto, una figura formada mediante dos bandas: la de lo mismo, exterior, y la de lo otro (compuesta de la estructura armónica antes indicada), circunscrita en la anterior y en contacto con ella a través de sendas junturas. La disposición de ambos círculos forma un ángulo agudo, como el existente entre el ecuador y la eclíptica.

[65] Cf. F. Pini, *Tim.*, pág. 90, que traduce «al punto opposto a quello della loro prima intersezione».

mismo límite se desarrollaba— abrazó sendas mitades en todas la direcciones.

25 Y bien, así es como, cuando hubo formado una órbita exterior y otra interior, asignó aquélla a la naturaleza de lo mismo, y ésta a la de lo otro, e hizo girar la que era de lo mismo desde un lateral hacia la parte derecha, mientras que a ésta más próxima la dirigió, siguiendo la línea que corta el medio[66], hacia la izquierda; pero dio primacía a la primera, que es la única que dejó sin dividir. Por lo demás, cuando hubo dividido la interior en las seis partes que comprende el cielo, ordenó que se movieran las siete órbitas dispares mediante un doble y un triple intervalo[67], en cursos contrarios entre sí[68]. Por otra parte, hizo iguales las velocidades de tres de estos cursos, pero hizo cuatro dispares entre sí, y sin similitud alguna con los tres restantes[69].

---

[66] Lat. *a mediana linea*; es decir, diagonalmente. En general, cf. A. Rivaud, págs. 55-59; W. K. C. Guthrie, V, págs. 310-311: se produce una rotación del círculo exterior (pese a tener, en principio, un mismo radio), correspondiente a lo mismo (estrellas fijas), de este a oeste, en el plano del ecuador celeste, en 24 horas (a velocidad máxima y uniforme); por el contrario, el círculo de lo otro se mueve de oeste a este, en el plano de la eclíptica, y consta de siete círculos separados y concéntricos: sol, luna y los cinco planetas conocidos, que giran a su vez de manera perfectamente circular (cf., asimismo, *Rep.* 616d-617d); su distancia a la tierra (que ocupa el centro del universo) se corresponde con los siete números ya mencionados: 1 = Luna, 2 = Sol (con posterioridad a Eudoxo y Aristóteles, pasó a ocupar el círculo central, por encima de Venus y de Mercurio), 3 = Venus, 4 = Mercurio, 8 = Marte, 9 = Júpiter, 27 = Saturno.

[67] De acuerdo con la serie 2, 4, 8 y con la serie 3, 9, 27, respectivamente.

[68] Lat. *contrariis inter se cursibus;* al respecto cf. Th. Heath, *Aristarchus of Samos* [...], Oxford, 1966 [1913], pág. 167.

[69] Sol, Venus y Mercurio por una parte, y Luna, Marte, Júpiter y Saturno por la otra (cf. *Tim.* 29).

Unión del cuerpo y del espíritu del mundo, al extenderse éste desde el centro hasta los extremos (36d-37c)

Por tanto, cuando aquel dios procrea- 26 8
dor del mundo hubo engendrado el espíritu, de acuerdo con su mente y con su voluntad, fue cuando, en fin, sometió al espíritu todo aquello que era de carácter compacto y corpóreo[70], haciéndolo cada vez más interior, y, ajustando así un centro con el otro[71], los unió. Así, el espíritu, que avanzaba desde el medio, rodeó la extremidad del cielo desde la región más alta, en recorrido circular, y, a través de su propio giro, introdujo el divino exordio de una vida imperecedera y sabia.

El cuerpo del cielo, al menos, se hizo susceptible de 27
contemplación, pero el espíritu rehuyó la mirada de los ojos. Por lo demás, éste es el único de entre todos los seres que participa de la razón y, asimismo, del concierto —*harmonía*, en griego[72]— que es propio de las cosas imperecederas y que se hallan sometidas al entendimiento[73]. Nada se ha procreado mejor que tal espíritu, por obra de un progenitor insuperable y sobresaliente; ese espíritu precisamente (formado gracias a la unión entre la naturaleza de lo mismo y la de lo otro, una vez añadida la materia, la cual se constituyó de una manera proporcionada, mediante la combinación de

---

[70] Cicerón utiliza en este párrafo dos ditologías *(ex sua mente et voluntate* para traducir el gr. *katà noûn, concretum atque corporeum* para *sōmatoeidés);* el recurso es habitual en él, como estudia N. LAMBARDI, págs. 57-58 (cf., por ejemplo, *amicitia et caritate* por *philían* en 15, *legi morique* por *nómōi* en 39, *iure et lege* por *díkēi* en 41, *fraudis aut vitii* por *kakías* en 46), y parece reflejar, ante todo, un interés rítmico y expresivo por parte del autor *(ib.*, pág. 66).

[71] El centro del mundo con el del espíritu, se entiende, pese al carácter inmaterial de éste.

[72] Lat. *concentio,* término de reminiscencia pitagórica (cf. N. LAMBARDI, págs. 78-79).

[73] Sobre el significado de este pasaje, cf. F. PINI, *Tim.*, pág. 116, n. 24.

sus tres partes constituyentes), al proceder a girar sobre sí mismo[74], cuando ha llegado a alcanzar la materia —unas veces la de carácter mutable, y otras, a su vez, la de carácter indivisible y simple—, se mueve en su conjunto, por sí mismo, y discierne qué es aquello que pertenece al tipo de lo mismo y qué al de lo otro, y juzga sobre todo lo demás[75], sobre qué es más idóneo para cada cosa, sobre qué acontece en cada lugar, circunstancia o tiempo, y sobre qué diferencia hay entre aquello que es resultado de un desarrollo y lo que es siempre lo mismo.

28 Por otra parte, cuando la razón verdadera —que se desenvuelve en el ámbito de aquello que es siempre lo mismo y de aquello que experimenta cambio— se mueve por sí misma —tanto dentro de lo mismo, como de lo otro, sin emitir voz o sonido alguno[76]— y alcanza esa parte, precisamente, mediante la que puede producirse sensación, mientras que el círculo de la clase de lo otro, sin sufrir cambio y de una manera directa, lo anuncia todo al espíritu y a la mente, entonces se generan las creencias y los asentimientos firmes y verdaderos. Pero cuando gira dentro de aquellas cosas que, permaneciendo siempre las mismas, no se fundan en la sensación, sino en la inteligencia (***)[77].

---

[74] Lat. *se ipsa conversans,* referido, no obstante, a *animus,* al igual que, anteriormente, el término *compacta* (quizá por asociación con el femenino gr. *psykhḗ,* como observa F. Pini, *Tim.*, pág. 116, n. 25).

[75] Esta última frase carece de paralelo en el texto griego, como advierte F. Pini, *Tim.*, pág. 116, n. 25. Se describe ahora, en general, cómo se produce el acceso al conocimiento por parte del espíritu.

[76] Cf. W. K. C. Guthrie, V, pág. 312, n. 162, quien remite a *Soph.* 263e (cf., asimismo, *Teeteto* 189e).

[77] Sigue una laguna que abarca los parágrafos 37c-38c del texto platónico (en 37d es donde recogía Platón su famosa definición del tiempo como 'imagen móvil de la eternidad', *eikṑn kinētòs aiônos);* la sucesión es a lo eterno como el espacio a lo inmaterial: el tiempo es de duración

Creación de los cuerpos celestes (38c-40d)

(***) Por tanto, de acuerdo con la razón y con la mente de la divinidad, en lo referente al origen del tiempo, es como se inventó la carrera del sol y de la luna (***)[78]. 29 9

(***) girase la naturaleza de lo otro, de manera que el curso de la luna rodeara a la tierra con la mayor proximidad, y que el movimiento circular más próximo a ella, por encima de la tierra, fuese el del sol. Además, Lucífero y la sagrada estrella de Mercurio ofrecen un curso idéntico en velocidad al del sol, pero también una tendencia de sentido contrario, en virtud de la cual ofrecen Lucífero, Mercurio y el sol sus recíprocos avances y retrocesos, superándose unos a otros y resultando, a su vez, superados[79].

Ha de dejarse para otra conversación cuál ha sido la 30
causa de la colocación de los restantes astros y cómo es tal colocación, para no dedicar un discurso más largo a un tema que hubo que abordar que a aquel por cuya causa lo estamos abordando[80].

Por tanto, una vez que cada uno de estos astros —a partir de los cuales había de consignarse el discurrir del tiem-

---

eterna, pero, al igual que el universo material, está ligado a la sucesión, a diferencia de la eternidad, que es lo uno *(tò hén),* no ligado a sucesión alguna. Acerca de la asociación del movimiento circular con el pensamiento (ya sugerida en *Leyes* 897c-d), cf. W. K. C. Guthrie, V, pág. 312.

[78] Cf. frag. 2 (correspondiente a *Tim.* 38c, donde se expone cómo la creación del sol, la luna y los cinco planetas responde al deseo de poder delimitar el tiempo).

[79] Sobre el sentido de esta *vis quaedam contraria* de Lucífero *(Lucifer,* es decir, Venus) y de Mercurio respecto al sol, y sobre su origen, cf. Th. Heath, págs. 166-167, 259. No es seguro que Platón considere que Venus y Mercurio giren en dirección contraria a la del sol (acerca de las posibles interpretaciones del pasaje, cf. R. D. Archer-Hind, págs. 124-126).

[80] Cicerón simplifica aquí notablemente el original platónico, destacando tan sólo su dimensión retórica (cf. N. Lambardi, pág. 51).

po— adoptó el curso apropiado, y cuando, una vez unidos sus cuerpos a aquellos vínculos provistos de vida, se originaron como seres vivos y aprendieron a obedecer a lo que se les mandaba, entonces, pasando del desplazamiento transversal, propio de la naturaleza de lo otro, al movimiento propio de la de lo mismo, y quedando sujetos y retenidos en ésta (porque unos recorrían una órbita mayor y otros una menor, más despacio los de la mayor, más velozmente los de la menor), los que se movían a mayor velocidad parecían ser superados por los más lentos —en cuanto a rapidez, precisamente— a causa del movimiento de la naturaleza de lo uno y lo mismo, y, cuando los superaban, parecían a su vez ser superados[81].

31 Y es que hacía girar la órbita de todos ellos con la inflexión —por así decirlo— de una espiral, en virtud de la cual, cuando avanzaban hacia dos direcciones contrarias al mismo tiempo, conseguían que el que era más lento alcanzara una gran proximidad con el más veloz. Pues bien, para que hubiera una medida evidente, que pusiera de manifiesto cuál era la rapidez o la lentitud de aquellos ocho cursos, el propio dios encendió el sol, como si fuera una luz, en el segundo recorrido por encima de la tierra, de manera que el cielo iluminara lo más posible a todos, y de manera que los seres vivos, que tenían el derecho a ser instruidos, dedujeran, a partir del movimiento de lo mismo y del de lo similar a él, cuál es la naturaleza y el poder de los números[82].

---

[81] Se alude así a las espirales aparentemente descritas por la evolución irregular de los astros (cf. A. RIVAUD, págs. 56-59), como resultado de la atracción hacia el sentido contrario (de oriente a occidente) que ejercen las estrellas fijas.

[82] Es decir, la humanidad aprende los números gracias a la posibilidad que tiene de observar los movimientos celestes y su regularidad.

Por tanto, la noche y el día —que fueron generados de 32
ese modo y por tales causas— forman un solo circuito orbital, de carácter sapientísimo e insuperable[83]; el mes, por su parte, lo forma cuando la luna —una vez recorrido su curso— ha alcanzado al sol, y el año, cuando el sol ha recorrido por entero la órbita propia de su viaje.

Por otra parte, dado que los hombres —con la sola ex- 33
cepción de unos pocos— ignoran cuáles son los recorridos de los demás astros, no los designan mediante un nombre, ni confrontan sus cálculos entre sí, de modo que no saben que esas itinerancias de los astros —caracterizadas por su infinita multitud y su admirable variedad— son, precisamente, lo que por convención se llama 'tiempo'. Y, sin embargo, puede advertirse y entenderse lo siguiente: que un año absoluto y perfecto —compuesto de una cantidad absolutamente perfecta de tiempo— sólo se colma al final cuando los ocho recorridos, una vez realizados sus cursos, han regresado a un mismo comienzo[84], tras haber establecido cuál es su medida la órbita de lo mismo y siempre similar a sí[85].

Por tanto, por estas causas nacieron los astros, los cua- 34
les, atravesando el cielo, retrocedían por reclamo del solsticio de verano y del de invierno[86], de manera que todo este

---

[83] Noche y día son así el resultado de la rotación diaria del universo —movimiento del círculo de lo mismo— en torno a la tierra.

[84] Cf. *Nat.* II 51. Se trata del llamado *magnus annus* (36.000 años, es decir, 12.960.000 días [60 x 60 x 60 x 60, de acuerdo con *Rep.* 546c, siendo 60 = 3 x 4 x 5], a razón de 360 días por año [*Leyes* 756b]; de 12.954 años parece haberlo considerado Cicerón en su *Hortensio*, según el testimonio de Tácito, *De oratoribus* 16).

[85] Como indica W. K. C. Guthrie, V, pág. 315, no pudo existir *khrónos* antes de eso ('tiempo' no entendido como duración, sino como patrón mediante el que medir la duración).

[86] Cf. *Nat.* II 19, 112.

ser vivo que vemos fuese lo más parecido posible a aquel otro que sentimos, al objeto de imitar la eternidad[87].

Todo lo demás, desde luego, hasta el surgimiento del tiempo[88], lo había representado tomando aquello que imitaba como modelo para su impresión; pero, como todavía no había incluido a todos los seres vivos dentro del mundo, la similitud de la imagen respecto al modelo que se había propuesto era deficiente en ese sentido. Por tanto, cuantas formas de seres vivos había podido distinguir la mente al contemplar la apariencia de las cosas[89], y según eran, tantas y tales se propuso a sí mismo representar en este mundo.

Por otra parte, había cuatro tipos de seres vivos: uno, que era divino y celeste; el segundo, alado y aéreo[90]; el tercero, acuático; pedestre y terrestre el cuarto[91]. Realizó la imagen propia de la vida divina[92] a partir de fuego sobre todo, para que fuera lo más espléndido y lo más hermoso de aspecto[93]. Como quería hacerla similar al universo natural, la redondeó hasta hacerla capaz de girar, y la hizo acompañar de la sabiduría de una mente insuperable, distribuyéndola alrededor de todo el cielo por igual, de manera que a

[87] La oposición que aquí se establece entre *quod videmus* y *quod sentimus* es, como observa N. Lambardi, págs. 103-104, inapropiada, ya que *sentio* se utiliza generalmente en referencia al conocimiento sensible; sería un ejemplo de 'antitecnicismo' ciceroniano.

[88] Lat. *usque ad temporis ortum* (gr. *mékhri khrónou genéseōs);* el sintagma ha de interpretarse, probablemente, en el sentido temporal.

[89] Cicerón sólo traduce el gr. *idéa* por *forma* en este caso, frente al habitual *species* (4, 22).

[90] Lat. *pinnigerum et aerium* (gr. *ptēnòn kaì aeropóron);* el primer término procede de la poesía arcaica (cf. N. Lambardi, pág. 80, n. 43).

[91] Vinculados, como es natural, a fuego, aire, agua y tierra, respectivamente.

[92] Lat. *divinae animationis species,* donde *animatio* es un hápax ciceroniano (cf. N. Lambardi, pág. 81, n. 44).

[93] Acerca del pasaje cf. F. Pini, *Tim.*, pág. 117, n. 34.

éste, que se distinguía por su variegado carácter, iban a denominarlo los griegos, con acierto, *kósmos,* y nosotros 'mundo de luz'[94].

Por otra parte, les asignó a los seres divinos dos tipos de 36
movimiento[95], uno que se producía siempre en el mismo lugar, el cual meditaba lo mismo y de una misma manera acerca de las mismas cosas[96], y otro que era impulsado hacia la parte de delante, por obra del giro de lo mismo y similar a sí; por lo demás, quiso que éste fuera huérfano y que no participase de los cinco movimientos restantes, que no cambiase de lugar y que se mantuviese firme[97]. En este tipo se incluyen los astros que, fijos en el cielo, no se mueven de su lugar, que son seres vivos y divinos, y que, por esta causa, se encuentran fijos en sus sedes y permanecen quietos de manera perpetua. Por lo demás, los que se deslizan con itinerario vago y mutable se han generado tal y como dijimos antes.

---

[94] Lat. *lucens mundus;* el variegado carácter del cosmos *(varietas)* se expresa en el original platónico mediante el término *pepoikilménon;* al respecto, cf. N. LAMBARDI, pág. 83, n. 49.

[95] A cada uno de ellos, según ha de entenderse, haciéndose referencia a continuación al movimiento circular de rotación, en torno al propio eje, y al de revolución diurna que ofrece la esfera de las estrellas fijas.

[96] Acerca de este pasaje, corrupto desde el punto de vista textual *(⟨isdem de rebus⟩* edita Giomini), cf. F. PINI, *Tim.*, pág. 118, n. 35.

[97] 'Inmóvil' *(inmobilem)* en el sentido de 'sin cambio de lugar', según entendemos (gr. *akínēton kaì hestós).* Ha de recordarse que los tipos de movimiento son siete: circular, de derecha a izquierda, de izquierda a derecha, de delante hacia atrás, de atrás hacia delante, de arriba abajo y de abajo arriba; la falta de los cinco movimientos restantes la atribuye Platón a los astros fijos, Cicerón, erróneamente, al movimiento hacia delante (cf. F. PINI, *Tim.*, pág. 118, n. 36). En el texto falta la frase siguiente del original platónico («a fin de que cada uno de tales astros llegara a ser lo más perfecto posible»).

37 Ahora bien, quiso que la tierra —la que nos alimenta, la cual se mantiene sobre un eje transversal[98], hacedora y a la vez garante del día y de la noche— fuera la más antigua de todos aquellos dioses que se habían criado en el cielo[99]. Por otra parte, en cuanto a los juegos de los dioses y a sus respectivas carreras, en cuanto a los movimientos de retorno y a los adelantamientos que suceden en sus órbitas, en cuanto a cómo casi se tocan entre sí aquellos que, al acercarse desde la dirección contraria, llegan a juntarse[100], deslizándose por detrás o por delante, y en cuanto al momento en que se ocultan de nuestra mirada o, emergiendo de nuevo, inspiran el terror en las personas que carecen de razón...[101], si intentásemos explicarlo con palabras, sin poner representación alguna de estas cosas ante los ojos[102], en vano se emprendería el trabajo. Pero bástenos con decir esto, y tenga este término lo que hemos hablado hasta ahora sobre la naturaleza de los dioses que son visibles y que tienen un origen.

---

[98] Lat. *quae traiecto axi sustinetur;* según señala F. Pini, *Tim.*, pág. 118, n. 38, la traducción ciceroniana no recoge fielmente el *heilloménēn* del original; para una defensa de esta lectura, recogida en el texto de Giomini, frente a *illoménēn,* cf. A. Rivaud, págs. 60-62, quien muestra cómo Platón parece imaginar una tierra que no rota sobre sí misma, inmóvil y situada en el centro del universo (cf. *Fedón* 99b; Cicerón, *Somn. Scip.* 18, 18; *Luc.* 123; a propósito del pasaje cf. R. D. Archer-Hind, págs. 132-134; Th. Heath, págs. 175-178).

[99] En referencia a las estrellas y a los planetas. La idea de que la tierra es también instrumento del tiempo es, probablemente, de origen pitagórico (cf. A. Rivaud, pág. 155, n. 2).

[100] Sobre la interpretación del pasaje, en el que se alude a los casos de conjunción y de oposición planetaria, cf. F. Pini, *Tim.*, pág. 118, n. 40 *(eos* propone leer Giomini).

[101] Cf. *Nat.* II 14.

[102] Es decir, sin la ayuda de un *planetarium,* según cabe entender.

Los dioses de la mitología (40d-41a)

Por otra parte, respecto a los demás 38 11
—a los que los griegos llaman *daímones* y los nuestros, según creo, 'lares', si es que esta traducción puede parecer correcta[103]—, conocer y anunciar su origen va más allá de lo que nos atrevemos a proclamar que sabemos[104]. Ha de darse crédito, ciertamente, a los varones antiguos y —según se afirma— 'arcaicos', que decían ser progenie de dioses[105] y que así nos transmitieron los apelativos de tales dioses. Por otra parte, podían conocer perfectamente a sus generadores, y es difícil resistirse a creer a quienes se han originado de dioses, aunque su discurso no se confirme ni mediante pruebas ni mediante razones seguras: ya que parecen hablarnos de sus propios asuntos, hay que someterse a tan vieja ley y costumbre[106].

Por tanto, puede considerarse y narrarse el origen de 39
esos dioses tal y como éstos lo transmitieron, de modo que hemos de recordar cómo Océano y Salacia[107] fueron generados y dados a luz gracias a la semilla de Cielo y a la con-

---

[103] Al respecto, cf. N. Lambardi, págs. 85-90, «Appunti critici», págs. 28-31, donde se discuten las opiniones de Jenócrates y de Posidonio respecto al concepto de *daímōn*.

[104] El texto latino no refleja fielmente el original griego (*meîzon è kath' hēmâs).*

[105] Gr. *ékgonos,* término traducido aquí por *progenies* y en el siguiente parágrafo por *prosapia;* ambas correspondencias son de colorido arcaico (cf. N. Lambardi, págs. 116-117).

[106] Por razones de estilo en este caso, Cicerón traduce *tôi nómōi* por *veteri legi morique* (cf. J. G. F. Powell, «Translations», pág. 287).

[107] Lat. *Salacia* (cf. Servio [*Auct.*], a propósito de *Geórgicas* I 31), teónimo que podría estar relacionado con *salum,* 'mar' (más que con el adjetivo *salax,* 'lascivo'), como sugiere Varrón, *Res div.*, frag. 257 Cardauns; acerca de estas representaciones mitológicas y de su contexto órfico, cf. M. L. West, págs. 117, 184-187.

cepción de Tierra; y, de éstos, Saturno y Abundancia[108], después Júpiter y Juno, y los restantes, que vemos que se designan y llaman entre sí 'hermanos', 'agnados'[109] y —por usar una palabra antigua— 'prosapia' de aquéllos.

Creación del hombre como ser mortal por parte de los dioses, según el mandato expreso del demiurgo (41a-41d)

40 Por tanto, en el momento en que todos habían sido creados —tanto aquellos que se mueven y se muestran abiertamente, como los que se nos manifiestan en la medida en que ellos mismos lo desean—, el dios que todo lo engendró les habla así: «Atendedme vosotros, que habéis sido originados mediante la semilla de los dioses[110]. Yo soy el padre y el hacedor de estas obras, las cuales no pueden disolverse si yo no quiero[111]. Aunque todo aquello que se encuentra unido puede disolverse, sin embargo, en modo alguno es propio de un ser bueno el querer disolver lo que ha sido atado mediante la razón. Y bien, ya que habéis sido originados, vosotros no podéis, desde luego, ser inmortales e indisolubles, y, sin embargo, de ninguna manera seréis disueltos, ni destino mortal alguno os hará perecer, ni engaño que pueda resultar más poderoso que mi decisión, la cual representa un vínculo mayor, en cuanto a vuestra perpetui-

---

[108] Cicerón no recoge el teónimo *Phórkys* (divinidad marina, progenitor de Medusa), que precede al de *Krónos* en el original; *Ops*, Abundancia, Recurso, es traducción del gr. *Rhéa* (al respecto cf. M. L. West, págs. 116-119).

[109] Lat. *agnatos* (gr. *ekgónous),* es decir, descendientes por rama paterna.

[110] Gr. *theoì theôn;* acerca de la problemática expresión platónica ('nacidos de dioses', 'imagen de dioses' o, como simple encarecimiento, 'dioses de dioses'), cf. N. Lambardi, págs. 108-109.

[111] Gr. *álytos,* término que Cicerón traduce en este parágrafo por *indissolutus* y por *indissolubilis;* cf. N. Lambardi, págs. 117-118.

dad, que aquellos otros mediante los que llegasteis a ensamblaros en el momento de ser criados.

Por tanto, sabed lo que opino. Nos faltan tres grupos[112], 41
y éstos de carácter mortal, desatendidos los cuales la perfección del cielo no sería absoluta, porque no estrecharía con su abrazo todos los grupos de seres vivos; por lo demás, convendría que los contuviera, de manera que no falte nada procedente de lo mismo[113]. Si estas cosas fueran realizadas por mí mismo, podrían equipararse a la vida de los dioses; por tanto, a fin de que se generen bajo una condición mortal, asumid vosotros el criarlas e imitad mi poder, del que recordáis que hice uso al originaros vosotros. En el caso de aquellos que han sido creados de manera que deben considerarse como parientes de los dioses inmortales[114], sean llamados 'de divino linaje', que mantengan la primacía sobre todos los seres vivos[115] y que os obedezcan de buen grado, de acuerdo con el derecho y con la ley[116]. Su inicio y semilla os la entregaré yo; vosotros, por vuestra parte, añadid a lo que así sería inmortal una parte mortal; así se originarán los seres vivos, a los que habéis de alimentar mientras vivan y a los que habéis de recibir en vuestro regazo una vez consuntos».

---

[112] Cf. *Tim.* 35.

[113] Lat. *ut ex eodem ne quid absit,* lo cual se aleja bastante del original platónico.

[114] Lat. *gentiles,* es decir, parientes que comparten la denominación que corresponde a su *gens.*

[115] El término gr. *hēgemonoûn (principatum)* se utiliza posteriormente con frecuencia por parte de los estoicos, al igual que muchas de las nociones que aparecen en este diálogo platónico.

[116] Cf. *Leyes* I 23-24.

Formación del espíritu humano con los restos de la sustancia que sirvió para formar el del mundo; las leyes del destino y de la transmigración (41d-42d)

12 42 Esto es lo que él dijo. Después volvió a dedicarse a la combinación de antes —mediante la cual procedía a mezclar todo el espíritu de la universal naturaleza—, y, vertiendo los restos de la mezcla anterior, los homogeneizaba casi del mismo modo, salvo que no tomaba cosas tan incorruptas como en el caso de aquellas que son siempre lo mismo, sino que tomaba un segundo e incluso un tercer grado a partir de ellas.

43 Por tanto, una vez constituido el todo por entero, distribuyó entre los astros igual número de espíritus, fue asociando cada uno de los espíritus con un astro[117], y, así, los colocó sobre esa especie de carro del universo[118] y les mostró cuáles eran las leyes propias del destino, de carácter necesario[119]; les enseñó que el primer origen sería el mismo para todos, que éste sería regular, estable y no se vería mermado por cosa alguna[120]; que, por otra parte, lo que pasaría es que, tras unos intervalos concretos de tiempo, se originaría, a partir de los espíritus que habían sido sembrados y —por así decirlo— dispersos, un ser vivo que sería aptísimo para rendir culto a los dioses[121].

---

[117] Los astros son, por tanto, los encargados de que esos espíritus que han recibido se encarnen de manera diferenciada, por individuos; en la frase parece subyacer la idea de que los diferentes dioses o astros representan, a su vez, diversos temperamentos humanos (que tendrían así una parte 'innata'; al respecto, cf. PLATÓN, *Fedro* 252c-e).

[118] Acerca de esta imagen, cf. 69cd, *Fedro* 247b; los astros aparecen aquí como 'vehículos' de las almas humanas.

[119] Lat. *leges fatales ac necessarias*. La frase parece indicar que el espíritu humano conoció las leyes que rigen el universo (es decir, las ideas) antes de encarnarse en almas individuales.

[120] En este lugar, la traducción ciceroniana se aleja bastante del original platónico.

[121] Es decir, el hombre. Al respecto puede consultarse P. BOYANCÉ, «Cicéron et les semailles d'âmes du *Timée (De legibus*, I, 24)», en *Études*

Pero, siendo doble la naturaleza del género humano, la cosa resultaba de tal manera que era más sobresaliente el género de quienes iban a ser varones en un futuro. Por otra parte, cuando hubo implantado los espíritus en los cuerpos, de acuerdo con la necesidad, y los cuerpos comenzaron a experimentar tanto el crecimiento como la disminución, resultó necesario que, en un principio, existiese una sensación única y común para todos, suscitada a través de un movimiento muy violento y que se encontrase vinculada a la naturaleza; después que existiese amor, mezclado con placer y con dolor, después ira, miedo y los restantes movimientos del espíritu, aquellos que eran acompañantes de los de antes, pero también los contrarios y disidentes de ellos. Quien los dirigiera mediante la razón, viviría justamente, pero lo haría injustamente, sin embargo, quien a ellos se entregase. 44

Y bien, aquel que recta y honestamente haya concluido el transcurso de vida asignado por la naturaleza, regresará al astro al que estuvo asociado; pero un segundo origen convertirá en figura de mujer a quien ha vivido sin moderación y temperancia[122], y, si ni siquiera entonces pone fin a sus vicios, será repudiado incluso más gravemente y se encarnará bajo las figuras más similares a él en cuanto a costumbres, ya sean de reses o de 45

sur l'humanisme cicéronien, Bruselas, 1970, págs. 294-300 [= *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1960, págs. 253-288, *Romanitas* III, 3-4 *(In honorem Henrici Lévy-Bruhl),* 1961, págs. 111-117], donde se considera la expresión *certis temporum intervallis* como equivalente al *perpetuis cursibus conversionibusque caelestibus* del pasaje mencionado de *Leyes* (I 24; *órgana khrónōn,* es decir, 'instrumentos del tiempo', por 'planetas', en el texto platónico [41e]).

[122] Cf. PLATÓN, *Fedón* 81d-82c, *Tim.* 90c; esta imagen peyorativa de la mujer — 'coetánea', en cualquier caso, del hombre (42a) — no se suaviza demasiado en otros lugares platónicos *(Rep.* 455c, 456a; *Leyes* 781c), que representan, sin embargo, cierto avance respecto a las ideas de la época en el *milieu* ateniense; al respecto cf., no obstante, W. K. C. GUTHRIE, V, pág. 322, n. 193.

fieras[123], y no verá término de males hasta que no comience a seguir aquel giro de lo mismo y de lo similar a lo uno, que él mismo tendrá dentro de sí como una implantación innata. Esto sucederá en el momento en que expulse mediante la razón aquellas cosas que se le han asentado —turbulentas y privadas de razón— a partir del fuego, del aire, del agua y de la tierra, alcanzando así la primera y mejor disposición del espíritu.

Distribución de los espíritus humanos entre los planetas; la formación del cuerpo humano y la encarnación del espíritu (42d-43b)

13 46 Cuando hubo designado esto así, colocándose al margen de cualquier causa de inculpación —por si se producía después algún engaño o defecto[124]—, se dispuso a sembrar —por así decirlo— los espíritus[125], echando unos a la tierra, otros a la luna, y otros a las restantes partes del mundo[126], las cuales constituyen los signos de notación de los espacios temporales. Por lo demás, después de tal siembra, permitió a los dioses más jóvenes —vamos a decirlo así— que modelasen los cuerpos de los seres mortales, y que puliesen y perfeccionasen cuanto quedara por añadir del espíritu humano, así como cuanto a ello hubiese de acompañar; después, que se ofreciesen a este ser vivo como jefes

[123] Cf. *thē̃reion phýsin* en el original platónico; la persona incontinente adoptará, por tanto, las formas animales más afines a su comportamiento (los lujuriosos y los dominados por la gula, la de asnos, como corrobora la iconografía tradicional; los injustos y los ladrones, la de lobos, halcones y milanos, según *Fedón* 81e-82a; cf. N. Lambardi, pág. 60, n. 42).

[124] Es decir, el mal surgirá al ir encarnándose —y degenerándose— las almas, condicionadas ya por espacio y por tiempo; afectará a las almas no por el hecho de ser tales, sino por las limitaciones propias de su condición.

[125] Cf. F. Pini, *Tim.*, pág. 104; se traduce *anaítios* por *extra omnem culpam causamque*, *kakías* por *fraudis aut vitii.*

[126] Es decir, a los restantes astros (cf. F. Pini, *Tim.*, pág. 104); acerca de esta referencia implícita a la vida extraterrestre y sus precedentes en el pensamiento griego cf. W. K. C. Guthrie, V, págs. 327-328 (Filolao, frag. 44 A 20 DK).

y caudillos, rigiendo y gobernando la vida de éste de la manera más hermosa posible, en la medida en que el propio ser, que había sido hecho bueno, no se buscase, por su propia culpa, alguna desdicha.

Y bien, aquel al menos que todo lo compuso permanecía 47
de continuo en su estado; por otra parte, los que habían sido creados por él, cuando conocieron el plan de su padre, se dispusieron a seguirlo. Así, una vez recibido el principio inmortal que correspondía al ser vivo mortal, recababan del mundo —imitando a su progenitor y hacedor— las partículas de fuego, de tierra, de agua y de aire —las cuales debían devolver de nuevo[127]— y juntaban unas con otras, no mediante los mismos vínculos con que ellos propiamente habían sido ensamblados[128], sino mediante otros tales que, a causa de su pequeñez, no podían ser vistos: con una especie de cuñas muy abundantes y de gran labilidad, a partir de todas ellas, realizaban un solo cuerpo[129], y en él, que se encontraba sometido a flujos y reflujos, engarzaron los recorridos que eran propios del espíritu divino.

Así, estos recorridos, como si estuvieran inmersos en un 48
río[130], ni lo retenían ni eran a su vez retenidos, sino que, a través de una fuerza muy poderosa, tan pronto lo desplazaban como eran a su vez desplazados. Así es, desde luego, como se movía

---

[127] Ya que los cuerpos, al morir, se convierten de nuevo en los elementos primordiales (W. K. C. GUTHRIE, V, pág. 325).

[128] Cicerón podría estar confundiendo *alýtois* (glosa) y *autoîs,* según señaló Atzert (cf. N. LAMBARDI, «Appunti critici», pág. 34, con reservas, y J. G. F. POWELL, «Translations», pág. 281).

[129] Lat. *crebris quasi cuneolis inliquefactis;* a propósito del pasaje cf. N. LAMBARDI, «Appunti critici», págs. 34-35 (Cicerón no parece pensar en clavos [gr. *gómphoi,* en contraste con los *desmoí* que articulan a los dioses], sino en una especie de sustancia maleable, susceptible de fundirse y de menor durabilidad).

[130] Podría tratarse de una reminiscencia del famoso dicho de Heráclito (cf. frag. 22 B 91 DK, PLATÓN, *Crat.* 402a).

todo aquel ser vivo, pero lo hacía sin orden y azarosamente, de manera que experimentaba seis tipos de movimiento, pues se movía hacia delante y hacia detrás, a la izquierda y a la derecha, arriba y abajo, tan pronto aquí como allí (***)[131].

La visión de imágenes reflejadas, la inversión de imágenes y los espejos cóncavos. Diferencia entre los tipos de causa y elogio de la filosofía (46a-47b)

(***) cuando uno de éstos[132] llega a 49 14
posarse sobre una superficie pulida y brillante, entonces se refleja la que es su apariencia propiamente, o bien, otras veces, su apariencia modificada, siempre que el fuego de los ojos se une y apareja con el fuego que se halla extendido por

---

[131] Cf. *Tim.* 36. El séptimo movimiento es el de rotación (para una clasificación distinta de los movimientos, cf. *Leyes* 893c-894a). Viene a continuación una laguna que se extiende hasta 46a, en la que relataba Platón cómo se producen las sensaciones y cuáles son sus efectos perturbadores, así como el funcionamiento del cuerpo humano, cuyos principios rectores se encuentran alojados en la cabeza. Sus teorías fueron retomadas y criticadas, parcialmente, por Teofrasto (cf. J. SOLANA, *Teofrasto. Sobre las sensaciones*, Madrid - Barcelona, 1989, págs. 23-36).

[132] El pasaje se encuentra corrupto desde el punto de vista textual. En el original platónico (cf. 46a-c) se hace referencia a dos tipos de fuego: al exterior a la vista (luz solar reflejada por el objeto contemplado, si éste no es luminoso por sí mismo; cf. A. E. TAYLOR, pág. 286) y al que procede del ojo (ambos tipos de rayo son comparables, en virtud de su 'afinidad' o *koinōnía).* Platón explica a continuación el fenómeno de la reflexión en el caso de un espejo plano (con la consiguiente inversión aparente de derecha e izquierda), ilustrándolo mediante el ejemplo de un rostro reflejado sobre él: cuando una persona se mira a sí misma en un espejo, su ojo derecho se observa al lado derecho en la imagen; por el contrario, si se mira directamente a una persona situada enfrente, el ojo derecho de ésta se encuentra frente al ojo izquierdo del que la mira; en este sentido, dice Timeo, se produce la inversión —respecto a lo que ocurre al producirse la visión directa— en el caso de los espejos planos (acerca del tema cf. *Soph.* 266c; *Teeteto* 193cd, y, desde la perspectiva epicúrea —visión de *simulacra,* y no de los *ipsa corpora* [SÉNECA, *Nat. Quaest.* I 5, 1]— LUCRECIO, IV 269-323; en general, A. E. TAYLOR, págs. 285-290; F. M. CORNFORD, págs. 154-156; A. RIVAUD, págs. 104-106; sobre este pasaje, que se encuentra parcialmente mutilado, cf. F. PINI, *Tim.*, pág. 120, n. 58).

delante del rostro[133]. Por otra parte, parece encontrarse a la derecha lo que está a la izquierda, ya que las partes opuestas se corresponden con partes opuestas de los ojos. Ahora bien, cuando se produce una inversión de los rayos de luz y éstos no coinciden unos con otros, se corresponde lo derecho con lo derecho y lo izquierdo con lo izquierdo[134]. Esto ocurre cuando el pulido de los espejos se ha alzado desde uno y otro lado, de modo que proyecta lo que está a la derecha hacia la parte izquierda de los ojos y lo que está a la izquierda hacia la derecha. Incluso pueden verse los rostros invertidos, mediante un alejamiento de los rayos de luz, el cual, produciendo un giro, hace que se refleje por abajo lo que se encuentra por arriba[135].

50 Y bien, todo esto actúa como una concausa de las cosas[136], de la cual se sirve el dios para sus cometidos, cuando, en la medida de lo posible, se dispone a realizar lo mejor. Pero la mayoría estima que tales cosas no son concausas, sino que son, precisamente, las causas de todo[137], ellas que tienen la facultad de enfriar, de calentar, de condensar o de li-

---

133 Es decir, exterior. En relación con el 'fuego de la mirada' puede compararse por ejemplo —en un contexto muy distinto— *Pro Cael.* 49 (a propósito de la *flagrantia oculorum* característica de Clodia, a la que se alude, asimismo, en *Har. resp.* 38; *Cartas a Ático* II 9, 1).

134 Se hace referencia ahora al caso de los espejos cóncavos semicilíndricos con la curvatura en posición horizontal, ante los cuales la imagen se comporta de manera similar a lo que ocurre en el caso de la visión directa.

135 Se alude así al caso de un espejo cóncavo semicilíndrico con curvatura en posición vertical, mediante el que se obtiene una imagen invertida (como puede observarse fácilmente, al igual que en el caso anterior, con ayuda de una simple cuchara).

136 Lat. *ex eo genere sunt, quae rerum adiuvant causas* (cf. gr. *synaítia).*

137 Es decir, no *synaítia,* sino *aítia,* según el texto platónico (a propósito de este pasaje, cf. N. Lambardi, págs. 35-38).

cuar, pero que carecen de toda inteligencia o razón (las cuales no se encuentran en ninguna otra naturaleza, que no sea el espíritu). Por lo demás, el espíritu rehúye toda sensación visual, mas el fuego, el agua, la tierra y el aire son cuerpos, y, en cuanto tales, objetos de nuestra visión.

Por otra parte, es necesario que, quien se declara amante 51
de la inteligencia y de la sabiduría, busque en primer lugar las causas de una naturaleza inteligente y sabia[138], y, en segundo lugar, las de aquellas cosas que de manera necesaria mueven a otras, mientras que ellas mismas resultan, a su vez, movidas por otras[139]. Por lo que —según yo veo— así es como nosotros hemos de actuar, de modo que hablemos, ciertamente, sobre uno y otro tipo de causas, pero sin confundir aquellas que realizan, en unión de la inteligencia, las cosas más hermosas y mejores, con las que, carentes de sabiduría, realizan lo cambiante y confuso.

Yo pienso que, al menos sobre las causas de los ojos y 52
sobre cómo alcanzaron ese poder que ahora tienen, ya se ha dicho más o menos lo suficiente; por otra parte, se explicará a continuación el enorme servicio que éstos prestan, el cual fue donado al género humano como una ofrenda de los dioses. Y es que los ojos nos han aportado el conocimiento de las cosas mejores, pues este discurso que hemos sostenido acerca del universo nunca habría llegado a inventarse si los astros, el sol, el cielo no hubieran podido caer bajo la mirada de tales ojos. Ahora, por cierto, los días y las noches —que los ojos han llegado a conocer—, el giro de los meses y de los

---

[138] Cf. N. Lambardi, págs. 63-64; Cicerón traduce, respectivamente, *noû kaì epistḗmēs* y *émphronos phýseōs* (mediante ditologia en este caso).

[139] En el sistema platónico, en realidad, tan sólo el espíritu se mueve a sí mismo, y lo hace de manera permanente (cf. D. Blyth, «The ever-moving soul in Plato's *Phaedrus*», *American Journal of Philology* 118 [1997], 185-217, esp. 205).

años han urdido el número[140], han procurado medida al espacio del tiempo y han hecho que se investigue la naturaleza entera. A partir de tales circunstancias hemos adoptado la filosofía, que es el bien más deseable que existe; ninguno más sobresaliente le fue dado al linaje de los mortales, por concesión y ofrenda de los dioses, ni se le dará[141].

FRAGMENTOS

1 S. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XI 21: Platón, al menos, está claro que se atrevió a decir más: que Dios rebosó de gozo ante la conclusión final del mundo[142].

2 NONIO MARCELO, pág. 292 Lindsay[143]: 'Carrera' en género neutro Cicerón en el *Timeo*[144]: «por tanto, de acuerdo con la razón y con la mente de la divinidad, en lo referente al origen del tiempo, es como se inventó la carrera del sol y de la luna».

---

[140] Cf. F. PINI, *Tim.*, pág. 110.

[141] Cf. H. DÖRRIE, I, 28.1 (I), págs. 238, 514, quien considera que esta conclusión pondría fin a la proyectada intervención de Nigidio Figulo; el elogio de la filosofía —entendida siempre, en última instancia, como búsqueda de la verdad que fundamenta la realidad y que debe sustentar la moral— es muy recurrente en Cicerón (cf. *Nat.* I 6; *Leyes* I 58; *Ac.* I 7; *Tusc.* I 64; *Lael.* 20; *Fam.* XV 4, 16).

[142] Cf. PLATÓN, *Tim.* 37c *(elatum gaudio* se corresponde con el gr. *euphrantheís);* no puede asegurarse la autoría ciceroniana de este pasaje, del que se sirve S. Agustín para ilustrar el significado de la expresión bíblica «y vio Dios que era bueno» (primer capítulo del *Génesis).*

[143] Cf. *De compendiosa doctrina,* ed. W. M. LINDSAY, Hildesheim, 1964 [Leipzig, 1903], pág. 292.

[144] Lat. *curriculum;* cf. *Tim.* 29. A propósito de este fragmento, cf. M. SCARSI, «Due citazioni del *Timeo* ciceroniano», *Studi Noniani,* XIII, Génova, 1990, págs. 269-279, esp. 275-279.

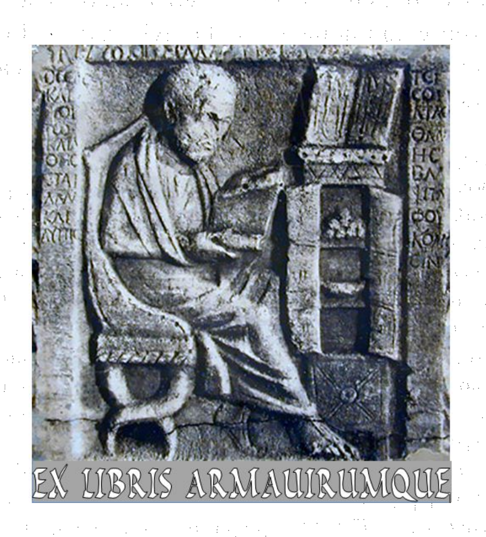
3 S. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XIII 18: (...) si los dioses menores, a los que Platón encomendó hacer —entre los demás seres vivos terrestres— también al hombre, pudieron —según dice— privar al fuego de la facultad de quemar, preservando la que consiste en relucir, para que destellase a través de los ojos [145].

4 PRISCIANO, *Gramm. Lat. Keil* III 463, 19-20: También Cicerón, en el *Timeo,* ofreció 'defensora' [*defenstrix*], añadiendo una 't' [146].

---

[145] Cf. PLATÓN, *Tim.* 45b; F. PINI, *Tim.*, pág. 120, n. 57.

[146] Cf. PLATÓN, *Tim.* 45d *(sōtērían* [...] *tês ópseōs);* la protección de la vista la constituyen, naturalmente, los párpados (cf. *Nat.* II 142).



ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS*

* Este índice puede complementarse con el que ofrece R. Giomini, págs. 229-236. La referencia de los lemas que sólo aparecen aludidos en el texto (es decir, no citados expresamente) se indica entre corchetes, mientras que los gentilicios y demás derivados que aparecen en el original latino se incluyen, entre paréntesis, bajo sus correspondientes topónimos o nombres propios de referencia. Las partes de lema que figuran entre corchetes no se documentan expresamente en la obra ciceroniana (de acuerdo con D. R. Shackleton Bailey, *Onomasticon to Cicero's treatises,* Stuttgart - Leipzig, 1996, obra que seguimos también para la mayoría de las referencias cronológicas). El asterisco que sigue a algunas referencias indica que el nombre aparece dentro de una cita.

ÍNDICE DE AUTORES Y DE PASAJES CITADOS*

* En este «Índice de autores y de pasajes citados» se recogen tan sólo las citas expresas que se consideran de interés literario.

ÍNDICE DE PALABRAS EN GRIEGO*

* No se recogen en este índice las palabras de procedencia griega que aparecen transliteradas en el original latino (*aenigma, aer, amphibolia,* etc.)

ÍNDICE GENERAL